



الأقبـاط والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

ابوسـيف يوسـف

الأقبـــاط
والقومية العربية



مركز دراسات الوحدة العربية

الأقبــاط والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

ابوسيف يوسف

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الأولى
بيروت: تموز/يوليو ١٩٨٧

المحتويات

مقدّمة

تقوم هذه الدراسة الاستطلاعية على فرضية أولى مؤداها أنه يعيش على أرض مصر شعب واحد يتكون من اغلبية تدين بالاسلام، واقلية يمثلها القبط تدين بالمسيحية. ويشير مصطلح الاغلبية والاقلية هنا الى النسبة العددية. لأن القبط كاقلية دينية لا يشكلون أقلية عرقية أو سلالية (اثنية) أو لغوية. وهو الأمر الذي ميز الشعب في مصر بدرجة عالية من التماسك (Social cohesion) أو التكامل (او الاندماج) الاجتماعي (Social integration).

وارتبطت ظاهرة التكامل ـ تاريخياً ـ وفي المحل الأول بعملية تعرب المصريين بمسلميهم ومسيحيهم، أي باتخاذهم اللغة العربية اداة تخاطب ومصطلح ثقافة. فلم يكن التعريب في حالة مصر عملية استبدال دماء بدماء ادت الى استبدال تكوينهم البشري بتكوين آخر.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها متخصصون في علوم القانون الدولي والاجتماع لتحديد مفهوم الأقلية أو لصياغة تعريف لها يحظى بالاجماع فما زال الأمر محل جدل متصل. ويتضح هذا، على وجه خاص، عندما ندرس عملية التفاعل بين مسلمي مصر وقبطها من منظور تاريخي. ولا بديل في اعتقادنا عن هذا الطرح اذا أردنا الا نخضع الدراسة لتصورات ولأحكام مسبقة. ولأنه من خلال المنظور التاريخي بالذات يتجلى ما تتضمنه العلاقات بين المسلمين والقبط من خصوصية ـ كما يتسع مجال فهمها، وتتجلى امكاناتها.

على أن هذا لا يعني ان العلاقات بين المسلمين والقبط قد خلت في هذه الحقبة أو تلك من الاحتكاك، وأحياناً من الصراع. ولكن ما نهدف الى التدليل عليه ـ وهذه هي فرضيتنا الثانية ـ هي أن موجبات التكامل الاجتماعي ظلت ترجح ـ في النهاية ـ تلك العوامل التي يمكن ان تكون ـ بصورة أو بأخرى ـ دافعاً الى العزل أو الانعزال (Social

segregation) ـ وان هذا يرجع في اعتقادنا الى أن سيرورة التكامل الاجتماعي ظلت تحكمها ـ في التحليل الأخير ـ الأسس الثابتة للحياة المشتركة وما ارتبط بهذه الأسس من الوعي في النهاية بوحدة المصير.

وفي الوقت ذاته، لما كانت الحضارة العربية الاسلامية قد تفاعلت مع حضارة البلدان التي دخلت في دائرتها، وان هذه الحضارة اعطت وأخذت، فان روابط التكامل لم تنقطع، حتى في تلك العصور التاريخية التي تعرّض فيها القبط لقيود أو اجراءات ذات طابع تمييزي شديد أو يسير. وبعد ان تحولت غالبية المصريين الى الاسلام، وبعد ان اصبحت العربية لغة الجميع، استمر القبط مرتبطين بالنسق الثقافي العام لمجتمعهم الأكبر. وأما ثقافتهم الفرعية فقد تمركزت بالأساس في تجلياتها المادية والفكرية المختلفة حول كل ما يتصل بعقيدتهم الدينية ومقومات عبادتهم.

ومن هنا نأتي الى الفرضية الثالثة، وهي أن استقراء تاريخ مصر يظهر أن روابط التكامل بين مسلمي مصر وقبطها كانت تتأثر ـ في التحليل الأخير ـ بمجموعتين متداخلتين من العوامل: احداهما تتعلق ـ في هذه الفترة التاريخية او تلك ـ بالاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع وتتعلق الأخرى، بمكانة القبط انفسهم في ظل هذه الأوضاع وذلك ـ على سبيل المثال ـ من حيث مستوى مشاركتهم السياسية وانشطتهم الاقتصادية وعلاقتهم بجهاز الادارة وايضاً بالدور الذي لعبته الكنيسة القبطية. وان كان هذا كله لا ينفي، مع ذلك، الدور المستقل الذي يمكن أن تلعبه بعض الموروثات الثقافية، من حيث هي كذلك، في إثارة اتجاهات متبادلة من التعصب أو في تغلب دواعي التسامح. وعلى ذلك يمكن أن يقال مثلاً: إنه في العصور الوسطى كانت العلاقات بين المسلمين والقبط تنحو الى التوافق، او الاتساق في الوجود بقدر ما كان الحكام يتجهون الى بناء دولة قوية، تهتم بتنمية الموارد، وتعمير البلاد وتشجيع العلوم والفنون. وفي الوقت نفسه، وعلى سبيل المثال ايضاً ـ شكلت الغزوات الصليبية ـ عنصر اضطراب في العلاقة بين المسلمين والقبط وذلك بقدر ما كانت تمثل في هذه المرحلة أو تلك مصدر تهديد للنسق الثقافي للأغلبية، وبقدر ما كانت تفرز من اسقاطات على قبط مصر من واقع ان ديانتهم هي ديانة الجيوش الغازية.

وفي العصر الحديث اسهمت مشروعات بناء دولة حديثة ومستقلة في صياغة نموذج متقدم للتكامل بين المسلمين والقبط. ونشير هنا بوجه خاص الى المشروعات التي طرحها كل من محمد علي، أو البرجوازية المصرية التي تزعمت الثورة العرابية أو قيادات ثورة ١٩١٩، أو مشروع ثورة يوليو ١٩٥٢، وذلك على اختلاف وتفاوت بين التصورات والأسس الفكرية والاهداف الظاهرة لكل مشروع على حدة.

ولكن اذا صح ان عجز قيادة ثورة ١٩١٩ عن استكمال الاستقلال وتخليص مصر من

التبعية، وعن مواصلة السير في بناء مجتمع الحريات السياسية والحقوق المدنية، قد تسبب في وضع صعاب على طريق التكامل فان العدول التام عن نهج ثورة يوليو وتوجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، قد أسهم في دفع العلاقات بين المسلمين والقبط الى حالة من الخلل لم تعرفها البلاد منذ ولاية محمد علي. وبدا ان هذا الخلل يتعمق في نطاق أزمة مجتمعية في مصر، وفي ارتباط وثيق مع تدهور الاوضاع على مستوى الوطن العربي، ولكن ايضاً وفي الوقت ذاته مع اشتداد ضغوط تمارسها قوى أجنبية تتعامل مع المنطقة العربية باعتبارها مجرد تجمع لاقليات قومية وطوائف دينية تجري تغذية نوازع الانفصال والشقاق في صفوفها.

وعلى هذا تتلخّص فرضيتنا الرابعة في أن أي جهد يبذل لصياغة نموذج متقدم للتكامل بين المسلمين والقبط يمكن ان يحقق أهدافه فقط عندما تطرح مكونات هذا النموذج من منظور قومي وتقدمي وديمقراطي، أي مستقبلي بالضرورة. وعندما يتم هذا الطرح ـ في الوقت ذاته ـ في اطار نهوض مستأنف لحركة القومية العربية، هذه الحركة المدعوة ـ بقواها الوطنية والتقدمية ـ الى توفير الظروف الموضوعية والذاتية لتصفية التبعية والتخلف، وتمكين الشعوب العربية من ان تسهم اسهامها الخلاق في تقدم البشرية.

المنهج:

يأخذ الكاتب في دراسته بالتناول التاريخي لأهم الوقائع الملموسة والمتصلة بموضوع معين من موضوعات البحث. فيحاول ان يتعرف على اتجاه حركتها في سياقها الاجتماعي وذلك بما يسمح في النهاية بطرح الاشكاليات المتعلقة بالموضوع والتي يعتقد انها قد تلقي بعض الضوء على اوضاع راهنة.

وفي الوقت نفسه فإن استخدام هذا المنهج على الوجه المبين ليس وارداً فيه ان يكون استجابة لمطالب سياسية مؤقتة أو يومية. وانما يمثل محاولة لإعادة بناء التجربة التاريخية المشتركة للمسلمين والقبط بما يمكّن ـ مرة أخرى ـ من طرح اشكاليات تتضمن عناصر رؤية مستقبلية.

على ان الباحث تواجهه مع ذلك صعوبات منهجية تتعلق بالتعامل مع أدوات التحليل المستخدمة في الدراسة. وابتداء ليس هناك ما يمنع من الاستعانة بمفاهيم تم ضبطها من قبل المشتغلين بالدراسات السوسيولوجية لمجرد انها آتية من الغرب. وعلى سبيل المثال بينما يمكن الافادة من مصطلحات مثل «التكامل الاجتماعي» و«التكامل الثقافي» و«التماسك»، و«الانقباض الاجتماعي» أو «اللامعيارية»[1] فإنه يبقى مع ذلك ان نعين سياق استخدامها

---

(١) حول تعريف هذه المصطلحات، انظر المواد (Social Integration)، (Social Cohesion) و(Anomie) في: محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩). انظر أيضاً:

Art.: «Integration,» in: N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954).

وحدوده من منطلق أن أي مفهوم في حد ذاته وفي النهاية هو وجه من وجوه تحليل أي ظاهرة مطروحة للدراسة. ومن المعلوم ان الظواهر التي تخضع للتحليل والتي تتعلق - مثلاً - بمجتمعات أخرى بينها وبين المجتمع المصري فروق ملحوظة تتطلب ان نكون مستعدين لإبداء التحفظ على مصطلح هنا أو مصطلح هناك. ويحضرنا هنا - بوجه خاص - مصطلحات «الاثنية» و«الجماعات الإثنية» و«الأقلية» وهي من المصطلحات الحاكمة في اية دراسة تتطرق الى علاقات التفاعل بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. وواقع الامر أن تحفظاتنا عند استخدام المصطلحات المشار اليها تقوم على عدد من الاعتبارات من بينها بعض اعتبارات منهجية في مقدمتها:

أ - انه على الرغم من تراجع استخدام مصطلح العرق (race) في حصر وتعريف الجماعات الاجتماعية لم تحسم الدراسات السوسيولوجية قضية العلاقة بين العرق والإثنية (السلالة). ويظل مفهوم العرق عند هذا الباحث أو ذاك يفرض نفسه على - أو يتشابك مع - مفهوم الاثنية. وفي هذا لاحظ بعض علماء الاجتماع الغربيين انه تظل الآراء المطروحة حول علاقة العرق بالإثنية لا يطبعها طابع العمومية فحسب، بل ولا يربطها رابط بالاضافة الى انها تناقض بعضها البعض[٢].

ب - ان الاعتبار الثاني يقول به اصحاب المادية التاريخية. فهم يلاحظون انه منذ اللحظة التي بزغت فيها الإثنوغرافيا (الإثنولوجيا) ظهرت اشد وجهات النظر تبايناً حول الموضوع الذي يبحثه هذا العلم[٣].

ج - وفي الوقت نفسه نجد من علماء الاجتماع العرب من يقرر ان حصر الجماعات الاثنولوجية يثير عليه مآخذ مفهومية وايديولوجية[٤].

ولسوف نعود الى هذه القضية في مكان آخر، وهو ما سنفعله بالنسبة لمفهوم «جماعة الاقلية» وذلك من حيث اننا نلاحظ ان مكوناته الاساسية في معظمها لا تبرر اطلاقه على قبط مصر[٥].

---

(٢) انظر في مفهوم الاثنية:

Frank Westie, «Race and Ethnic Relations,» in: Robert E.L. Faris, ed., *A Handbook of Modern Sociology* (Chicago, Ill.: Rand MacNally and Co., 1946), pp. 576-618.

(٣) Yulian Bromley, «The Object and Subject: Matter of Ethnography,» *Social Sciences* (Moscow), (1977), p. 9.

(٤) سعد الدين ابراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الاقليات في العالم العربي،» قضايا عربية، السنة ٣، عدد خاص عن الوحدة العربية (نيسان/ ابريل - ايلول/ سبتمبر ١٩٧٦)، ص ١٧. انظر أيضاً:

Gordon N. Allport, *The Nature of Prejudice*, 2nd. ed. (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), p. 225.

(٥) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

واذا عدنا الى المنهج الذي اخذ به الباحث فلعله يرتبط بتحديد خط سير الدراسة.

فيتضمن الفصل الأول لمحة سريعة عن الديموغرافية الاجتماعية والدينية للقبط. بينما يمهد الفصل الثاني للتغييرات الكبرى التي بدأت بعد الفتح العربي. فيتحدث عن سمات النسق المصري الذي تفاعلت معه الهجرات العربية، ثم يقدم لمحة عن تاريخ القبط تحت الحكم البيزنطي خاصة في حقبة طالت واستحكمت فيها التناقضات بين الرومان والمصريين، بل واستعصت على الحل بما أدى الى خلق وضع تزايد فيه عجز الرومان عن حكم مصر، وبالمقابل عجز فيه القبط عن تحقيق الانفصال عن بيزنطة.

واذا كان الكاتب قد أولى اهتماماً خاصاً لقضية «تكوين مصر العربية» فقد حدث هذا لاعتبارات رئيسية:

ـ منها أن التاريخ الاجتماعي لهذه العملية التاريخية لم يكتب بعد، وهو عمل يخرج ـ في الوقت ذاته ـ عن نطاق اي جهد فردي.

ـ ومنها ايضاً ان الفترة التاريخية ـ خاصة القرون الخمسة الأولى للهجرة ـ كانت محل اجتزاء أو انتقاء، أو ضحية نظرات ومناهج مثالية في فهم التاريخ لا يدخل في حسبانها ان عملية تكوين مصر العربية هي عملية موضوعية وهي بالتالي ـ وفي التحليل الاخير ـ مستقلة عن إرادة الافراد، كما أن لها جدليتها الخاصة.

ـ ومنها أخيراً ان إهمال الأسس الموضوعية لتكوين مصر العربية إنما يؤدي عملياً الى اسقاط الركائز الرئيسية والتاريخية التي قامت عليها وتولدت في إطارها سيرورة التكامل بين اهل مصر مسلميهم واقباطهم.

ويعرض الفصل الرابع لاستمرار ارتباط القبط بالنسق الثقافي العام لمجتمعهم الأكبر وذلك على الرغم من حدوث متغيرات كبرى تمثلت ـ بعد سقوط الدولة الفاطمية ـ في التراجع العام للحضارة العربية الاسلامية، وقيام حكم سلالات اجنبية غير عربية، وتجدد الحروب الصليبية. فيقدر الكاتب انه وان حاقت بالقبط شدائد. . في بعض العهود الا ان هذا لم يؤد الى تهميشهم أو عزلهم. كما قاومت الكنيسة المصرية منذ القرن الثاني عشر كل المحاولات الأجنبية لتحويل ولاءات القبط والمؤسسة الدينية نحو كنائس غربية أو دول أجنبية.

ويتناول الفصل الخامس سيرورة التكامل في اطار محاولات بناء دولة عصرية على امتداد الفترة التي تقع بين أوائل القرن التاسع عشر وبين قيام ثورة يوليو ١٩٥٢.

ويعرض الفصل السادس لسعي ثورة يوليو الى ارساء اسس جديدة للتكامل. ثم لما

ارتبط بـالتطورات التي وقعت في السبعينـات من مـظاهر الخلل في العـلاقـة بـين المسلمـين والقبط.

وتعالج الدراسة في الفصل السابع بعض الإشكاليات التي ترتبط بقضايا التكـامل بـين المسلمين والقبط. ثم تنتهي بمحاولة لطرح عناصر رؤية مستقبلية.

الفصل الأوّل
مَن هُم القبْط

قبل الفتح العـربي لمصر عرف العـرب اهل البـلاد باسم «القبط» كـما سموا مصر «دار القبط». ولما كـان المصريـون اذ ذاك مسيحيـين، فقـد استعمـل العـرب كلمتي «قبـطي» و«نصراني» على التبادل عند الاشارة الى سكان البلاد الأصليين[1].

امـا عن كلمـة «قبط». فـالـراجـح أنها تحـريف عن الكلمـة اليـونـانيـة «ايجيبتـوس» (Aiguptus) التي اطلقها اليونانيون على مصر والنيل.

وتتعدد الآراء حول اصل كلمة «قبط». فتزعم احدى المخطوطات القبطية أن الاغريق اطلقوا كلمة «كوبتوي» (Coptoi) عـلى المصريين لأنهم كـانوا يختنـون أولادهم[2]. وفي بعض المصادر العبرية والسامية روايات تفيد بأن كلمـة «قبط» مشتقة من اسم قفـطايم (قبطيم) بن مصريم (أو مصرايم) احـد احفـاد نـوح وأول من استقـر بـوادي النيـل وسمى مـدينـة قفط باسمه[3] والى هذا يذهب ايضاً بعض المؤرخين العرب[4]. غير أن الاتفاق العام بين الباحثـين يرجح ان كلمة «قبط» مشتقة من الكلمة اليونانية «ايجيبتوس». ومنهم من يرى أن الآشـوريين في كتاباتهم المسمارية اطلقـوا اسم «هيكوبتـون» (Hi-Ku-Pton) على المصريـين و«هيكوبتـاه» (Ha-Ka-Ptah) على مصر ومعناه «بيت روح بتاح» اشارة الى العـاصمة منف. وكـان اطلاق هذا الاسم على المملكة كلها من قبيـل اطلاق اسم العـاصمة عـلى القطر[5]. وان اليـونانيـين

---

(1) Mourad Kamel, *Coptic Egypt* (Cairo: Le Scribe égyptien, 1968), p. 21.

(2) Art.: «Copte,» dans: *Grand larousse encyclopédique*, 10 vols. (Paris: Larousse, 1968), vol.3.

(3) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 16.

(4) تقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقريـزي، المواعظ والاعتبـار بذكـر الخطط والآثـار المعروف بـالخطط المقريزية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨ - ١٩.

(5) يسي عبد المسيح، «اللغة القبطية،» في: رسالة مارمينـا العجايبي (الاسكنـدرية: مـطبوعـات جمعية مـار مينا العجايبي، ١٩٧٩)، ص ١٢ - ١٣.

سمعوا هذا الاسم فأخذوه عن الآشوريين منذ عصور قديمة وسموا مصر «ايجيبتوس» وأنه اذا حذفنا علامة الرفع (و س) ثم الحركة الأولى التي ظنها العرب حرف استهلال خلص لنا بعد ذلك اسم «قبط»[٦].

وأياً ما كان الأمر، فان كلمة «قبط»، اصبحت تطلق تخصيصاً على المسيحيين من أهل البلاد الذين ظلوا على ديانتهم بعد ان تحولت اكثريتهم الى الاسلام. ومن هنا لا يدخل في القبط المسيحيون العرب الذين يتبعون كنائسهم الأصلية كالفلسطينيين والسوريين والمارونيين كما لا يدخل ايضاً المسيحيون من ذوي الجنسيات الأجنبية.

وتتفاوت الأراء حول التكوين العرقي للقبط، وهل هم من أصول سامية أو حامية، أو حامية سامية مختلطة.

وفي هذا تحرص مصادر عديدة معظمها قبطي وبعضها غربي على التشديد على الفكرة القائلة ان القبط الحاليين يمثلون ـ من بين سكان مصر السلالة التي تنحدر مباشرة من سكان مصر الأقدمين[٧] وانهم يمثلون النموذج الأقرب الى قدماء المصريين في ملامحهم وصفاتهم الجسمية[٨]. وفي الوقت نفسه، فان معطيات الأنثروبولوجيا تشير الى أن المصريين انما يندرجون ضمن أحد أفرع العرق القوقازي الذي يضم مائة مليون نسمة تتدرج ألوان بشرتهم من البياض الفاتح جداً الى البنّي الغامق. وأنه تدخل في هذا العرق مجموعة البحر الابيض المتوسط. ويندرج تحت هذه المجموعة المصريون والساميون (الذين يدخل فيهم بدو الجزيرة العربية) واكثرية الايرانيين وكثير من الافغان[٩]. وثمة اجتهادات حول الاصول الجنسية للمصريين القدماء ترجح أن هؤلاء ينتمون أساساً الى مجموعة الحاميين الشرقيين الذين ينتشرون حاليا في كل شمال افريقيا شرق افريقيا حتى القرن الأفريقي، والذين يؤلفون مع الحاميين الشماليين في شمال افريقيا (أي اقليم الأطلس والبربر أو المغرب) مجمعة لغوية واحدة[١٠]. وتشكل الشعبتان كلتاهما ـ رغم فروق محلية كثيرة ـ وحدة إثنية أو إثنولوجية واحدة ومن أصل مشترك[١١]. وهذه الوحدة بدورها تقابل وتقارب وحدة أخرى كبرى وشقيقة هي المجموعة السامية في الجزيرة العربية أو غرب آسيا، وكلتاهما تؤلف فرعاً من جنس البحر الابيض المتوسط الاوروبي القوقازي[١٢].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣. انظر ايضاً: Kamel, *Coptic Egypt*, p. 21.

(٧) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 16, and Art.: «Copte,» dans: *Grand larousse encyclopédique*.

(٨) Art.: «Copte,» dans: Ibid.

(٩) John Lewis, *Anthropology Made Simple* (London: W.H. Allen, 1978), p. 63.

(١٠) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٧.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٧.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٨.

ويقدر بعض الباحثين أن بين سكان مصر الحاليين ٨٨ بالمائة من الأسر القبطية القديمة اعتنق تسعة أعشارها الاسلام[١٣]. فاذا أضيف الى ذلك ما يذهب اليه المتخصصون من أن الاختلاط الكبير الذي تم بين العرب والمصريين ـ وهو ما تحقق بعد الفتح العربي ـ لم يغير من التركيب الأساسي لجسم السكان أو دمهم، وهو أمر ترجع بعض اسبابه الى أن العنصر العربي هو من أصل قاعدي واحد مشترك مع العنصر المصري الذي لا يختلف جسمياً عن البدوي[١٤]، فقد يصح القول، بعد ذلك، ان تعريب مصر لم يغير من التجانس الأصلي لسكان البلاد[١٥].

الديموغرافية الاجتماعية

عني المؤرخون والباحثون بالتعرف على تعداد سكان مصر في مختلف عصور تاريخها المكتوب. ولا خلاف على ان الأرقام التي اوردوها تحتمل الجدل لأنها تظل في النهاية ذات طبيعة تقريبية الى حد كبير[١٦].

ومن المعلوم انه بعد ان تحولت اكثرية المصريين الى الاسلام أصبح القبط يشكلون أقلية عددية بالمقارنة مع تعداد المسلمين. وفي العصور الحديثة انتهى التعداد الذي اضطلع به علماء الحملة الفرنسية الى ان سكان مصر يبلغون مليونين ونصف المليون[١٧] وقد ذكر بعض الكتاب ان عدد الاقباط لم يكن يزيد عن مائتي الف عند الاحتلال الفرنسي[١٨] وقدر عدد السكان في عهد محمد علي بأربعة ملايين ونصف المليون[١٩] وقدّر كلوت بك أن تعداد القبط الأرثوذكس كان في تلك الفترة ١٥٠ الف نسمة غير خمسة آلاف من القبط الكاثوليك[٢٠].

وعندما انتظمت الإحصاءات الرسمية، أظهر إحصاء عام ١٩٠٧ ان عدد المسيحيين (وطنيين واجانب) يبلغ ٨٨٢,٠٠٠ بنسبة ٧,٨٧ بالمائة من التعداد الكلّي للسكان، منهم

(١٣) سيدة اسماعيل الكاشف، **احمد بن طولون**، سلسلة اعلام العرب، ٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٢١٩.

(١٤) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ج ٢، ص ٢٩٨.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٨

(١٦) انظر غاستون فييت في: Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopeadia of Islam* (Leyden: Brill, 1927).

(١٧) اسماعيل حسن عبد الباري، **الديموجرافيا الاجتماعية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ٢٣٣.

(١٨) رمزي تادرس، **الاقباط في القرن العشرين**، ٤ ج (القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ - ١٩١١)، ج ١، ص ١٨١.

(١٩) عبد الباري، المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٠) انطوان بارتلامي كلوت بك، **لمحة عامة الى مصر**، تعريب محمود مسعود، ٢ ج (مصر: مطبعة ابي الهول، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٩٠ - ٤٩٢.

٧٠٦,٣٣٢ من الاقباط [٢١]، وفي ذلك الوقت لاحظ بعض الباحثين الاقباط أن هذا الرقم لا يمثل التعداد الحقيقي للاقباط وقدروا أنهم يبلغون المليون[٢٢].

ومنذ ١٩٠٧ اظهرت الاحصاءات الرسمية التي تتابعت حتى عام ١٩٧٦، أن نسبة الاقباط الوطنيين كانت أقرب ـ بوجه عام الى الثبات[٢٣] ومن ثم فقد اظهر احصاء ١٩٧٦ ان عدد المسيحيين في مصر بلغ ٢,٢٨٥,٦٢٠ من المجموع الكلي لعدد السكان اي بنسبة ٦,٧ بالمائة من المجموع الكلي لعدد السكان البالغ وقتئذ (٣٧,٥٤٣,٠٠٠)[٢٤] وقد جادلت بعض الاوساط القبطية في هذه النسبة. وكانت بعض القيادات في الكنيسة الارثوذكسية قد قدرت عدد القبط باربعة ملايين في عام ١٩٦٨[٢٥]. وفي بعض المراجع التي تزعم انها تستند الى مصادر الكنيسة القبطية الارثوذكسية ان عدد المسيحيين في مصر، لعام ١٩٧٥، هو (٦,٨٤٤,٩٠) نسمة أي بنسبة ١٨,٠٢ بالمائة من المجموع الكلي للسكان[٢٦]. اما الاحصاءات التي قدرت عدد الاقباط الارثوذكس بثلاثة ملايين من ٤٤ مليوناً هم عدد سكان مصر، أي بنسبة ٧ بالمائة، فان هذا التقدير يظل موضع شك في نظر الاقباط لأن عددهم وفقاً لتقديراتهم الخاصة يتراوح بين ٧ ملايين وثمانية ملايين على الأقل[٢٧].

ولما كان التوثيق العلمي لهذه التقديرات غير مطروح، فلا مناص من محاولة الوصول الى رقم تقريبي اعتماداً على ما ذكره بعض الباحثين المتخصصين.

ثمة تقدير يعتمد الاحصاءات الرسمية العشرية بين ١٩٠٧ ـ ١٩٧٦ ثم يؤصلها على ضوء مقارنات تاريخية ومعطيات ديموغرافية. وينتهي هذا التقدير الى أن نسبة المسيحيين ـ

---

(٢١) تادرس، الاقباط في القرن العشرين، ج ١، ص ١٨١.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١.

(٢٣) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١٣.

(٢٤) مصر، الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء، التعداد العام للسكان والاسكان: تعداد سكان الجمهورية ليلة ٢٢ ـ ٢٣ نوفمبر ١٩٧٦ (القاهرة: الجهاز، ١٩٧٨).

(٢٥) Bishop Samuel, «The Contribution of the Coptic Church to Universal Christianity,» in: *St. Mark and the Coptic Church* (Cairo: Cairo Coptic Orthodox Patriarchate, 1968), pp. 97-114.

(٢٦) David B. Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 274.

(٢٧) الأب قنواتي، «الكنيسة القبطية الارثوذكسية،» في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ ـ ١٩٨٠ (القاهرة: المركز، ١٩٨٥)، ص ١٧٨ (الأنشطة الدينية). هذا، وعند ميلاد حنا، ان عدد الاقباط غير معروف على وجه التحديد. ويضيف ان القيادات القبطية المتشددة تذهب الى انهم قاربوا ثمانية ملايين وذلك في ضوء ما تناقلته الاخبار من ان الرئيس جيمي كارتر كان قد ذكر هذا الرقم وهو يستقبل البابا شنودة الثالث بطريرك الاقباط في البيت الابيض عام ١٩٧٧. أما المعتدلون فانهم يقدرون عدد الاقباط برقم يقترب من الخمسة ملايين نسمة، اي ما يقارب ثمن تعداد السكان الذي وصل الى ٤٠ مليون نسمة خلال عام ١٩٧٨. انظر: ميلاد حنا، نعم اقباط ولكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

بمن فيهم الاقباط - الى العدد الكلي لسكان مصر كانت ثابتة تقريباً: بين ٦,٣٢ بالمائة وبين ٨,٣٣ بالمائة[٢٨] وانه بعد خروج الجاليات الاجنبية أصبحت نسبة الاقباط ترادف عملياً نسبة المسيحيين بدون فارق هام[٢٩]. ومعنى هذا أن نتائج احصاء ١٩٧٦ الرسمي لا تبعد كثيراً عن الرقم الحقيقي لتعداد القبط.

ومن الباحثين الغربيين من قدّر أن عدد القبط في القرن الحالي هو كما كان في القرن الرابع عشر الميلادي: أي لا يزيد عن عشر العدد الكلي للسكان[٣٠] ويذكر باحث متخصص في «مصر القبطية» انه بحلول القرن الرابع عشر الميلادي انخفض عدد القبط في مصر الى $\frac{١}{١٠}$ أو حتى الى $\frac{١}{١٢}$ من العدد الكلي للسكان وان هذه النسبة ما زالت قائمة على وجه التقريب[٣١].

وثمة باحث غربي آخر يذهب الى ان نسبة المسيحيين في مصر تقع بين ٨ بالمائة و١٠ بالمائة من المجموع الكلي للسكان[٣٢]. ونخلص من هذا الى انه اذا كان قد اعلن ان تعداد السكان في مصر قد بلغ ٤٨ مليوناً عام ١٩٨٥[٣٣]، وكانت نسبة القبط - وفقاً لجميع التقديرات التي أشرنا اليها - تتراوح بين ٧ بالمائة و١٠ بالمائة من المجموع الكلي للسكان، فان عدد القبط حالياً يقع في مكان ما بين ٣,٣٦٠,٠٠٠ و٤,٨٠٠,٠٠٠ نسمة.

ويتفرق القبط في جميع أنحاء البلاد، مع تفاوت في الكثافة السكانية بين منطقة وأخرى وبين محافظة وأخرى، فتزداد في الصعيد عما هي عليه في الدلتا. وهذا الأمر تظهره الاحصاءات الخاصة بثلاث محافظات هي: أسيوط والمنيا وسوهاج، اذ تبلغ نسبتهم في تعداد ١٩٧٦ - وعلى التوالي - الى المجموع الكلي للسكان هناك: ١٩,٩٩ بالمائة و١٩,٣٨ بالمائة و١٤,١٦ بالمائة[٣٤] وهي ظاهرة ملحوظة، على الاقل، منذ أوائل القرن العشرين كما يشير الى ذلك تعداد عام ١٩٠٧. وفي ١٩٧٦ بلغ تعداد القبط في هذه المحافظات الثلاث ١,٠١٠,٠٠٠ نسمة من إجمالي عددهم الكلي وهو ٢,٢٩٥,٦٢٠ نسمة. ووفقاً لهذا الاحصاء أيضاً تضم القاهرة أكبر عدد منهم (٥١٤,٥١١). ويوجد القبط بكثافة ملحوظة في

---

(٢٨) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١١ - ٥١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

(٣٠) هذا الرأي لغاستون فييت في: Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam.*

(٣١) هذا هو رأي Otto Friedrich Meinardus (الجامعة الامريكية بمصر). انظر: Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study* (Athens: Lycabettus Press, 1978), p. 60.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٣) جمال مختار هلودة، «اصبحنا ٤٨ مليون نسمة،» الجمهورية، ١٩٨٥/١/٢٤، ص ١.

(٣٤) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١٥ - ٥١٦.

عدد من أحياء العاصمة مثل شبرا والأزبكية ومصر الجديدة ومصر القديمة والساحل، وهذا يمكن رده الى اسباب تاريخية واجتماعية. وبينما يشكل مجموع القبط في الصعيد ٨,١٠ بالمائة من العدد الكلي للسكان هناك، فان هذه النسبة منخفضة في الدلتا في تعداد ١٩٧٦، اذ تصل الى أقل من ٢,٣ بالمائة[٣٥]. ويلاحظ هنا انه وان كان نزوح القبط من الريف الى الحضر جزءاً من ظاهرة عامة تشمل المسلمين والمسيحيين معا، وانها بدأت تتأكد منذ عشرينات هذا القرن - إلا ان الاحصاءات الرسمية تظهر ميل القبط الى تفضيل سكنى الحضر. ففي احصاء ١٩٦٠ نجد ان ٤٧ بالمائة منهم كانوا يعيشون إذ ذاك في المدن والمراكز، وان نفس هذه النسبة سوف نجدها في تعداد ١٩٧٦ إذا حللت الارقام الخاصة بمحافظات اسيوط والمنيا وسوهاج وقنا[٣٦].

وتتعرض الديموغرافية الاجتماعية للقبط لمتغيرات رئيسية هي:

أ - تفوّق معدلات مواليد المسلمين.

ب - التحولات الدينية الى الاسلام فتذكر بعض المصادر الغربية ان اكثرية معتنقي الاسلام من بين المسيحيين في مصر هم من الاقباط الارثوذكس وذلك بمعدل سنوي يبلغ سبعة آلاف شخص[٣٧].

ج - هجرة القبط الى خارج البلاد، ويقصد بها هنا هجرتهم الدائمة الى دول المهجر الرئيسية وهي كندا والولايات المتحدة وأستراليا، ويمكن أن يقال، بوجه عام، إن هجرة القبط قد بدأت تتزايد باطراد منذ اوائل الستينات. وفي بداية الهجرة حظيت كندا بأكبر عدد منهم. ويقدر بعض الباحثين ان عدد المهاجرين المصريين الى كندا في الفترة بين ١٩٦٢ - ١٩٧٥ بلغ ٥٤٢٧ منهم ٤٣٩٩ من المسيحيين و٥٠٦ من المسلمين. كما هاجر في الفترة ذاتها من القبط الى استراليا والولايات المتحدة الامريكية ٤٧٨٩ و٣٣١٤ مهاجراً على التوالي[٣٨] وفي ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩ ذكرت بعض اوساط المهاجرين الى الولايات المتحدة ان اجمالي عدد القبط الذين هاجروا خلال السنوات (٦٩ -١٩٧٩) يقدر اجمالاً بـ ١٥٠ الف قبطي، منهم: ٨٥ ألفاً هاجروا الى الولايات المتحدة الامريكية وكندا و١٥٠ ألفاً الى استراليا وحوالى ١٥ ألفاً الى أوروبا وآسيا[٣٩].

وفي دراسة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، أن أول بيان متاح

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١٧ - ٥١٩.

(٣٦) Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study*, p. 64.

(٣٧) Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia*, p. 275.

(٣٨) المعتز بالله جبر، «دراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا، كندا، استراليا،» دراسات سكانية، السنة ٩، العدد ٦٣ (تشرين الاول/ اكتوبر - كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ٣٨.

(٣٩) The American Coptic Association, «Christians of Egypt: The Plight of Christians in Egypt,» *Facts on File* (September 1979), p. 6.

عن الهجرة الخارجية بدأ منذ عام ١٩٦٢. وحتى عام ١٩٧٩ بلغ اجمالي المهاجرين ٣١,٦٤٩ مهاجراً أصلياً يضاف اليهم ٢٣,٥٥٩ فرداً اكتسبوا صفة المهاجر وهم بالخارج[٤٠]. وبلغت نسبة المهاجرين الأصليين من المسيحيين ٧٢,٨٩ بالمائة من الاجمالي بينما بلغت نسبة المهاجرين من المسلمين ٢٦,٩٢ بالمائة من الإجمالي خلال الفترة المذكورة[٤١].

ومما يلفت النظر أن عام ١٩٦٩ يمثل أعلى السنوات التي بلغت فيها الهجرة مداها سواء كان ذلك بالنسبة للمسلمين أو المسيحيين. ومن الملاحظ ايضاً انه عندما بدأت نسبة المهاجرين في التناقص بوضوح بداية من عام ١٩٧٥، فإن ذلك جاء بالنسبة للمسلمين والمسيحيين على السواء[٤٢].

على أن بعض الباحثين يلاحظون مع ذلك، انه لا يرجح ان تكون حركة الهجرة المصرية - نظراً لارتفاع نسبة المهاجرين الاقباط فيها - «قد أخلّت بالتكوين العقائدي لسكان مصر»؛ ذلك انه على الرغم من ان معظم المهاجرين كانوا من القبط إلا أن عددهم لا يكاد يذكر اذا ما قورن بعدد الباقين منهم على أرض الوطن[٤٣]، بل ان من الباحثين من يؤكد ان عامل «الهجرة المتفاوتة» (Differential Emigration) فيما يتعلق بالقبط - هو عامل مستحدث للغاية ودوره - اذا استمر - مستقبليّ اكثر مما ينتمي أو ينطبق على الماضي[٤٤].

وليست لدينا بيانات تفصيلية عن القبط الذين يهاجرون هجرة دائمة الى الاقطار العربية. ففي فلسطين يوجد منهم بضع مئات في القدس وغزة واللد وحيفا[٤٥]. وفي عام ١٩٦٨ كان عددهم في السودان يتراوح بين ثلاثين ألفاً وأربعين ألفاً[٤٦] وكان القبط قد بدأوا يسكنون السودان منذ عام ١٨٢٢. وفيما بين ١٩٠٠ - ١٩١٣ سكنوا منطقة كبيرة في شمال أم درمان القديمة واختلطوا بالسودانيين[٤٧]. أما هجرة القبط الدائمة والمؤقتة الى الاقطار العربية الاخرى فيعززها مؤشر هام هو تلك الكنائس التي أقامها القبط الأرثوذكس في عمان وبغداد

---

(٤٠) مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، ص ٥٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤٣) جبر، «دراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا، كندا، استراليا،» ص ٧٤ - ٧٥.

(٤٤) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١٤ - ٥١٥.

(٤٥) ايساك توفيق، «خدمة الكنيسة القبطية في القدس،» مجلة مدارس الاحد، السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨ (ايلول/ سبتمبر - تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٤)، ص ٣٩.

(٤٦) Samuel, «The Contribution of the Coptic Church to Universal Christianity,» p. 114.

(٤٧) رياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٢١٨ - ٢١٩.

وأبـو ظبي ودبي والكويت ولبنـان، فضلاً عن الكنـائس التي في دول القـارة الافـريقيـة مثـل نيجيريا وكينيا[٤٨].

التراتب الاجتماعي

ويتوزع القبط حالياً على مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية التي يتكون منهـا المجتمع المصري:

- هناك كبار التجار من المشتغلين بالاستـيراد والتصديـر، وكبار المقـاولين، والصـاغة، ورجال الأعمال المشتغلين بالخدمات السياحية: الفندقة والنقل، وتجار الحاصـلات الزراعيـة. ثم أصحـاب بعض المصانـع المتخصصة في بعض الصنـاعات المعـدنيـة الخفيفـة والملابس، والصناعات الغذائية[٤٩].

- الفئات الوسطى من ملاّك العقارات في المدن والرأسمالية الريفيـة. لكـن يظل الثقـل الحقيقي داخـل هـذه الفئـات للحضريـين من اصحـاب المهن الحـرة كـالأطبـاء والصيـادلـة والمهندسين والمحاسبين والمحامين[٥٠]، كما يلاحظ انه يدخل فيها ايضاً كبار مـوظفي الحكومـة والقطاع العام والشركات والمصارف الخـاصة واعضاء هيئات التدريس بالجامعـات والمعاهـد العليا. وفئات من الحرفيين أصحاب المهارات التقنية المتخصصة.

- الفئات المتوسطة الصغيرة من معلمي المدارس وغيرهم من المـوظفين وتجـار التجزئـة وصغار الملاّك والحرفيين ورجال الدين في أكثريتهم.

- العمال في القطاعين العام والخاص والفلاحون.

ويعمل القبط في مختلف مؤسسات الـدولة: التنفيـذية والتشريعيـة والقضائيـة. فمنهم وزراء واعضاء في كل من مجلس الشعب ومجلس الشورى، وقضاة وضبـاط من مختلف الرتب في الشرط والقـوات المسلحة، ومـوظفـون في مختلف مستـويـات السلّم الاداري. ومنهم من يعمل في الصحف وغيرها من أجهزة الإعلام. ويؤدي شبابهم الخـدمة العسكرية. كـما أنهم يسهمون في العديد من الأنشطة الفكـرية والفنيـة والعلمية ومن بينهم من بـرز على المستـوى

---

(٤٨) «تقويم وأمل: لقـاء مع قـداسة البابا شنـودة الثالث،» مجلة مـدارس الاحد، السنـة ٣٨، العددان ٧ ـ ٨ (ايلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤)، ص ١١ ـ ١٢.

(٤٩) هذا التقدير مبني على الملاحظة الشخصية وعلى تحليل: ثلاث صفحات كاملة تضم اسماء المعلنين في جريدة وطني، انظر جريدة: وطني، ١٩٨٥/١/٦، ص ١٠، ١٢ و١٤. انظر ايضاً تحليل لقائمة اسماء تجار وكالة البلح الذين نشروا تهنئة للبطريرك الأنبا شنـودة الثالث بمنـاسبـة عـودتـه الى مبـاشرة اعـمالـه في بـاب: «اجتـماعيـات،» الاهـرام، ١٩٨٥/١/١٨، ص ٢١.

(٥٠) جريدة وطني، المصدر نفسه، ص ١٠، ١٢ و١٤.

القومي العام وتميز في مجال تخصصه كمفكرين وعلماء وكتّاب ونقاد وفنانين. وبحكم الدستور فإن لهم كغيرهم من المواطنين حق الانتخاب والترشيح الى المجالس المحلية ومجلس الشعب ومن بينهم أعضاء في الأحزاب السياسية القائمة.

الطوائف القبطية

يتبع القبط حالياً ثلاثة معتقدات رئيسية تمثلها الطوائف الارثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية). على أن سوادهم الاعظم يتبع الكنيسة القبطية الارثوذكسية التي تعرف ايضاً باسم «كنيسة الإسكندرية» و«الكنيسة المصرية» وهي الكنيسة القومية وأقدم الكنائس في مصر. وفي التقليد الارثوذكسي ان مؤسسها هو القديس مرقس الرسول الذي جاء الى مصر في فترة يرجح انها تقع بين عامي ٤٨ و٦٤ للميلاد[٥١].

وفيما يتعلق بالمذهب الكاثوليكي، فإنه على الرغم من أن الرهبان الفرنسيسكان كانوا قد بدأوا نشاطهم في مصر منذ عام ١٢١٩ م[٥٢]، إلا انه لم يبدأ تنظيم كنيسة للأقباط الكاثوليك في مصر الا في عام ١٨٩٥ م[٥٣]. وقد تزايد عدد الكاثوليك في مصر حتى بلغ ١٠٤ آلاف في عام ١٩٧٣[٥٤]. وللكنيسة الكاثوليكية بطريرك يرعى شؤون الطائفة الدينية، الا ان الكنيسة تظل في النهاية خاضعة لقيادة الفاتيكان الروحية.

وقام المجمع المسيحي بتنظيم أول كنيسة إنجيلية بمصر في عام ١٨٦٠[٥٥]، وقد ظلت هذه الكنيسة مرتبطة بالمحفل العام للكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الامريكية ولم تستقل عنه الا في عام ١٩٥٨[٥٦]. ويبلغ تعداد الطائفة الانجيلية ٢٠٠ الف[٥٧].

وتقدر بعض المراجع أن عدد الكنائس يبلغ ١٤١٣ كنيسة منها ٦٤٨ في الحضر و٧٦٥ في الريف[٥٨] أما المحافظات الاولى من حيث عدد الكنائس فيمكن ترتيبها تنازلياً كما يلي:

---

(٥١) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 26-27.

(٥٢) اديب نجيب سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ١٠.

(٥٣) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٣٥.

(٥٤) الأب قنواتي، «طائفة الاقباط والكاثوليك،» في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، ص ١٦٠.

(٥٥) سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤، ص ٦٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥٧) الأب قنواتي، «طائفة الأقباط الانجيليين،» في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٥٨) محمد أحمد خلف الله، «المؤسسات الدينية،» في: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٣.

المنيا وأسيوط والقاهرة وسوهاج والاسكندرية والغربية والقليوبية[٥٩]. ويبلغ عدد الأديرة ٣٧ ديراً، منها ٣٢ في الحضر وخمسة في الأرياف[٦٠]. ويلاحظ الباحثون ان الدقة في البيانات الإحصائية التي تتطلبها عملية المسح الديني ليست متوفرة في عدد الكنائس والأديرة التي تتبع كل طائفة من الطوائف المسيحية العديدة[٦١].

ولجميع الطوائف القبطية مؤسسات عديدة تتمثل في كليات ومدارس لاهوتية ومؤسسات تعليمية وجمعيات علمية وخيرية ومراكز طبية وغير ذلك من المؤسسات التي تقوم بتنفيذ برامج تختص بمشروعات تحسين الاراضي والاقتصاد المنزلي ومكافحة الأمية. كما أنّ للطوائف القبطية الكثير من المجلات الدينية والعلمية والمتخصصة. ولها بعض دور للنشر والتوزيع لا يتسع المجال هنا لذكرها وحصرها[٦٢].

وتنشط في بلدان المهجر الرئيسية، كما تنشط في أوروبا حركة بناء الكنائس القبطية خاصة الأرثوذكسية منها. وحتى أواخر عام ١٩٨٤ كان هناك حوالى ٣٠ كنيسة في الولايات المتحدة الامريكية و٩ كنائس في استراليا وخمس في كندا. وفي البلدان الأوروبية ١٦ كنيسة منها ٧ في المانيا الاتحادية[٦٣].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٦٢) Otto Friedrich Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern*, with preface by Henry Habib Ayrout, 2nd. ed. (Cairo: American University in Cairo Press, 1977), pp. 584-600.

(٦٣) «تقويم وأمل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث،» ص ١٣ ـ ١٤.

الفصل الثاني
مُجتمع القبط تحت حُكم بيزنطة ومأزق النهضة القبطيّة

أولاً: سمات النسق المصري

تكمن نقطة البدء في التعرف على المصريين الذين عاش العرب بينهم واخذوا يمتزجون بهم بعد فتح مصر فيما قرره بعض الباحثين، من أن القبط كانوا اذ ذاك، في اكثريتهم الساحقة، شعباً من الفلاحين، بل ان ثمة من يرى ان القبط والفلاحين كادوا ان يكونوا شيئاً واحداً[1].

وهذه الظاهرة ترجع الى بعض عصور ما قبل التاريخ المكتوب. وذلك عندما ولد مجتمع كان في نشأته الأولى محصلة التفاعل بين جماعة من البشر وبين البيئة الطبيعية المحيطة بهم. فلقد استقرت على ضفاف النيل مجموعات من القبائل أصبحت الزراعة نشاطها الرئيسي، ثم بدأت ترسى فيما بعد وعبر ساحة زمنية طويلة، دعائم حضارة زراعية مزدهرة عرفت باسم الحضارة الفرعونية.

وربما اختلف مفكرون وباحثون حول تسمية نمط الانتاج السائد (او الغالب) في مصر القديمة وهل هو «نمط الانتاج (الشرقي) الآسيوي»، أو «الطغيان الشرقي» أو «النسق النهري». وعلى الرغم من ذلك فقد ساد بينهم اتفاق ـ على الاقل ـ حول عدد محدود من الركائز الرئيسة في التكوين الاقتصادي الاجتماعي المصري[2]. هذا، وان كنّا أميل الى

---

(١) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، كتاب الهلال، ١٩٦ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٧)، ص ١٣٥.

(٢) سعد الدين ابراهيم، «مدخل الى فهم مصر،» في: سعد الدين ابراهيم (محرر)، مصر في ربع قرن، =

استخدام مصطلح «النمط الآسيوي «او (الشرقي) للإنتاج، مع تحفظ في الـوقت ذاته عـلى أن سمات هذا النمط وان تميزت عموماً بقدر ظاهر من الثبات، الا أنّ درجة ثباتها تفـاوتت ايضاً تبعاً للعصور التي تعاقبت على المجتمع المصري[٣].

وفي جميع الاحوال ربما لا يكون من قبيل التزيد أن نستطرد الى تحديد القسمات العامـة للانساق الرئيسية: الاقتصادية والسياسية والايديولوجية الداخلة في هذا النمط، خاصة وانـه في داخل هذه الانساق ظلت مخلفات الماضي مؤثرة على الرغم من عـوامل التغيـير التي طرأت على المجتمع المصري من داخله ومن خارجه على السواء. فهذه المخلفات كانت قائمة بكيفية أو بأخرى عند فتح العرب لمصر.

لقد كانت وحدة الإنتاج الأساسية في المجتمع الزراعي المصري هي التي اصطلح على تسميتها «بالقومونـة» أو «المشاعـة الريفيـة» أو «المشترك القـروي» الذي كـان يضم عدداً من الأسر. وكان المنتج المبـاشر فيه الفـلاح الذي يحـوز الأرض ولا يملكها. وكـان يديـر المشترك مالك الأرض وهو «مجلس السراة» أو شيخ القرية. وكان شيخ القرية هـو الذي يتـولّى إعادة توزيع الحيازات كل عام على الأسر الداخلة في المشترك. وفيـما بعد، وعنـدما قـامت الدولـة المركزية اصبحت هي مالك الأرض على اتسـاع مصر. ومنذ وقت مبكـر رسخ المبـدأ القائـل بأن حق الدولة في رقبة الأرض حق لا نزاع فيه[٤].

ولم يكن الفلاح الفرد في وضع العبد، غـير أن ارتباطـه بالارض كـان ارتباطـاً يصعب الفكاك منه. وعلى الرغم من أن الانتاج داخل المشترك كان ينحـو الى الاكتفاء الـذاتي إلّا أنّ فائض عمل الفلاحين ممثلاً في الريع العيني أو النقدي أو السخرة يؤول الى الدولة التي قامت كدولة شديدة المركزية يقف على رأسها حاكم فرد قد يكـون الفرعـون، أو الملك، أو الحاكم الذي ينوب عنه. وكان يعاونه عـلى تصريف شؤون الحكم جهاز بـيروقراطي ضخم. وكـان للدولة المصرية ـ منذ نشأتها وكما هو معروف ـ وظائف حيوية اقتصادية واجتماعيـة اساسيـة في

=١٩٥٢ ـ ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي، اسهام السيد يسين [وآخرون] (بيروت: معهد الانماء العربي؛ طرابلس (ليبيا): الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨١)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) لمزيد من التفصيل حول نمط الانتاج الآسيوي في مصر، انظر على سبيـل المثال: احمـد صادق سعـد، تاريـخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٣٩ ـ ٦٩؛ ف. جـوردون تشايلد، التـطور الاجتماعي، تـرجمة لـطفي فطيم، مـراجعة كـمال الملاخ (القـاهرة: مؤسسـة سجل العـرب، ١٩٨٤)، ص ١٤١ ـ ١٤٦، وزبيدة عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين (القاهرة: مـطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨)، ص ٨ ـ ١٢.

(٤) موريس جودلير، «الماركسية امام مشكلات مجتمع ما قبل الرأسمالية،» في: جان شينو [وآخرون]، حول نمط الانتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢)، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

مقدمتها انشاء المشروعات المائية، وتنظيم الدورة الزراعية، وحفظ الأمن في الداخل، والتصدي للعدوان من الخارج[٥].

ويلاحظ أن العلاقة التي قامت بين المجتمع والبيئة الطبيعية المحيطة قد ولدت تكويناً اقتصادياً اجتماعياً بالغ البساطة هو المشترك القروي الذي تميز بقدرته ـ وبكيفية أو بأخرى ـ على الاستمرار آلاف السنين. فكان يعود إلى الحياة في كل مرة يتهدده خلل من الداخل أو خطر من الخارج: فالفلاحون هم هم موجودون، والارض والنهر كذلك. وفوق هذا وذاك، كانت عناصر التغيير تلقى مقاومة ضارية من الفلاحين. وعلى سبيل المثال كان ظهور الضياع الكبيرة أو الاقطاعات يلقى أشد المقاومة من الفلاحين فتقع انتقاضات ويختل الأمن وتتفشى ظاهرة هرب الفلاحين من قراهم. وقد تكرر حدوث هذه الظواهر على امتداد التاريخ المصري. غير أن الثورات والهبات الفلاحية كانت تؤول الى اخفاق الفلاحين وقياداتهم بحكم انهم لم يكونوا يستشرفون ـ وما كان من الممكن أن يحدث ـ نمطاً اقتصادياً اجتماعياً أرقى من النمط السائد[٦].

وفي داخل هذا النمط الانتاجي قامت بنية اجتماعية تعكس بوجه عام وجود طبقتين أساسيتين: واحدة للحاكمين وأخرى للمحكومين. وضمت الأولى الملك، أو من ينوب عنه، وذلك في الحالات التي كانت مصر فيها جزءاً من امبراطورية. كما ضمت هذه الطبقة القيادات البيروقراطية من مدنية وعسكرية وربما اتسعت ـ كما حدث في العهدين اليوناني والروماني لتضم فئات اجتماعية أخرى تنتمي غالبيتها الى الاغريق والرومان أو بعض المصريين المتأغرقين. أما المحكومون فكان يمثلهم الفلاحون والرعاة والصيادون[٧]. وبين الطبقتين وجدت فئات متوسطة من سراة الريف والكتبة وصغار الموظفين والتجار[٨].

وفي جميع العهود كانت طبقة المحكومين موضع استغلال بالغ الشدة: فقد وضعت عليهم الضرائب المختلفة، وأحكم الى أقصى حد نظام جبايتها[٩].

وتميزت الإدارة المصرية بجهاز بيروقراطي راسخ ولا يكف عن التضخم. وكانت البيروقراطية بحكم نشأتها جزءاً من الدولة. وشكل وجودها تناقضاً بدا انه غير قابل للحل.

---

(٥) و. م. فلندر بتري، **الحياة الاجتماعية في مصر الفرعونية**، ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٣٧ و١٦٥. انظر ايضاً: سعد، **تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج**، ص ١٠٩، وعطا، **الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين**، ص ٨ ـ ٩.

(٦) سعد، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨، وبتري، المصدر نفسه، ص ٨٤ و٦١.

(٨) سعد، المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩، وبتري، المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٩) بتري، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

فالدولة لا تستطيع ان تنجز مهامها دون الاعتماد على البيروقراطية التي كانت - في الوقت ذاته - مكروهة من الفلاحين ومن الشعب عموماً لأنها كانت عبئاً عليه وكانت تشترك في نهبه واستغلاله. وفي صفوف البيروقراطية كانت تنمو نوازع الملكية الفردية التي كانت تتهدد الاسس المستقرة للملكية أو الحيازة المشتركة للأرض. وفي أوقات ضعف السلطة المركزية كان يتعذر على الدولة أن تتحكم في الموظفين وتلزمهم بتطبيق بعض القوانين أو الاجراءات التي كانت السلطة العليا تستهدف من وراء إصدارها تأجيل - أو الحيلولة دون - انفجار الصراعات الاجتماعية[١٠].

وفي هذاالنمط السائد للإنتاج، كانت البنية العلوية من المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية والتشريعات، تعكس الوضع الاقتصادي ولكن دون أن يتم هذا بكيفية بسيطة أو أحادية الجانب. فانتهى الأمر مثلاً في مصر القديمة الى أن يصبح للفرعون وظيفة دينية، واصبحت الديانة السائدة ديناً مركزياً للدولة، ولم تعد مجرّد انعكاس مباشر للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وإنما هي عامل يحكم تطور هذه العلاقات، كما اصبحت جزءاً من التشكيل الداخلي في نظام الانتاج والاستغلال[١١].

ومع ذلك، وفي الوقت نفسه أصبحت الديانة مؤسسة ايديولوجية توجه إلى المحافظة على المجتمع وعلى تراثه وتقاليده الخاصة، كما توظف عند اللزوم لتوحيد البلاد ضد الغزاة[١٢]. اما السلك الكهنوتي فكان جهازاً رئيسياً من أجهزة الدولة مكلفاً بترويض الرعية واقرار الأمن[١٣].

وقد عرف المجتمع المصري بقدرته الملحوظة ليس فقط على تمثل العديد من الاثنيات التي وفدت لتستقر في البلاد واستيعابها، وانما أيضاً على تمثل تقنيات جديدة وفدت مع الأجانب[١٤]. وفي الوقت نفسه، أدّى ثبات التكوين الاقتصادي الاجتماعي الى قيام بعض الانساق شديدة التماسك، من ذلك مثلاً: الدور الذي لعبته علاقة القرابة داخل المشترك القروي كبنية فوقية وكبنية تحتية في آن واحد. فالإنسان، هنا يعمل وينتج، كشخص اجتماعي، كزوج وكأب، كأخ ونسيب في السلالة، وكعضو في قرية. والعمل لا يؤدى

(١٠) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج، ص ١١٧ - ١١٨ و١٤٧ - ١٤٨، وعطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الملاديين، ص ٣ - ٤.

(١١) موريس جودلير، «عمليات تشكيل الدولة،» ترجمة ابراهيم البرلسي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، السنة ١٢، العدد ٤٥ (تشرين الاول/ اكتوبر - كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ٣٨.

(١٢) سعد، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣) هارولد ادريس بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الى الفتح العربي، ترجمة زكي علي (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٥١ - ١٥٢.

(١٤) سعد، المصدر نفسه، ص ٥٨ و٨٠ - ٨٣.

بصورة منفصلة عن هذه الموجودات بل «ان العمل تعبير عن علاقة القرابة، وعن الجماعة المسبقة الوجود: إنه ممارسة هذه العلاقات»[15] فلم يكن في وسع الغرباء، والحال كذلك، ان يدخلوا المشترك القروي أو ينتسبوا اليه الا وفقاً لشروطه. وما حدث هو أنه ارتبطت بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي بنى ايديولوجية (دينية وأخلاقية وغير ذلك) على قدر ملحوظ من الشمولية والثبات، وهي البنى التي قاومت الكثير من محاولات التغيير التي كانت تفرض عليها[16].

وأخيراً إذا صحّ أنّ المجتمع المصري كان قد تشكل تحت تأثير علاقته بالبيئة الطبيعية من ناحية، وتحت تأثير الصراعات الاجتماعية في داخله من ناحية أخرى، فقد اسهم في تشكيله ـ وتفاعل معه بعمق ـ أيضاً ما يسمى بالموقع الجيوبوليتكي الفريد لمصر، وما فرضته علاقة مصر ـ سلماً أو حرباً ـ بمنطقة تحيط بها تمتد شرقاً الى بلاد فارس وما بين النهرين والجزيرة العربية وغرباً إلى ليبيا وتونس، وجنوباً الى السودان والقرن الافريقي، وشمالاً الى آسيا الصغرى وجنوب البحر الابيض المتوسط. وهكذا، عندما اصاب الحضارة الفرعونية الوهن والتحلّل منذ منتصف الألف الأخير قبل الميلاد، غزا الفرس مصر عام ٥٢٥ ق. م واستولى عليها الإسكندر الاكبر عام ٣٣٣ ق. م وفي عام ٣٣ ق. م خضعت البلاد لحكم الرومان.

هنا يتعينّ علينا ان نشير إلى أنه تحت تأثير التفاعل بين المحددات الرئيسية الخاصة بنمط الانتاج السائد وبين المحددات المتعلقة بوضع مصر (كدولة مستقلة أو كولاية تابعة لامبراطورية اكبر)، جدت على الواقع المصري، بلا شك، تغييرات عديدة ـ وبعضها عميق ـ على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وعلى سبيل المثال، شهد الاقتصاد في بعض فترات الحكم اليوناني الروماني نمواً ملحوظاً: فازدهرت التجارة ـ لا سيما التجارة الخارجية ـ أيما ازدهار، وقامت في الريف ملكيات كبيرة. وظهرت ملكيات الفلاحين الصغيرة والمتوسطة. وعرف نظام استئجار اراضي التاج واراضي كبار الملاك. وزاد عدد الصناع. واتسعت المعاملات النقدية، وأدخلت أنظمة ادارية جديدة.

غير ان جميع هذه التطورات لم تؤد الى تصفية النمط السائد للانتاج، وعلى سبيل المثال ظلت الارض في العصر البطلمي وفي القرون الثلاثة الأولى الميلادية من الحكم الروماني تؤول في النهاية الى ملكية الدولة. ولم يتحول الفلاح الى عبد ولكنه لم يكن مواطناً حراً وفرضت عليه ضريبة الرأس. وتعددت أساليب استغلاله. وهكذا بقيت علاقة الدولة بالفلاح كما هي في جوهرها على الرغم من محاولات بذلها بعض الأباطرة لتحسين اوضاع

---

(١٥) جودلبير، «الماركسية امام مشكلات مجتمع ما قبل الرأسمالية،» ص ١٨١.

(١٦) بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ١٧ ـ ١٨.

الفلاحين. اما الدولة فقد احتفظت بمركزيتها. وفي أثناء الحكم اليوناني تَسمّى ملوك البطالة بالفراعنة وأبناء الآلهة. وزادت سطوة البيروقراطية واندمج كبار الموظفين في طبقة كبار الملاك أو قدّموا اليهم خدماتهم. واستمرت مجالس القرى قائمة وإن كان قد أُنيط بها اختصاصات كرّست وظيفتها كجزء من الجهاز الاداري للدولة[17]. وعلى الرغم من أن الحكام البطالمة والرومان قد اهتموا أيما اهتمام بتوظيف الدين كعامل ضبط وإدماج يكرس ولاء المصريين لهم، الا ان الكهنة المصريين عبّروا ـ خاصة في الاقليم الطيبي عن مقاومتهم للثقافة الهلينية كما رفض الفلاحون عبادة الإله سيرابيس إذ مثل هذا الإله محاولة ـ من قبل الحكام البطالمة للتوفيق بين عناصر من الديانتين المصرية والإغريقية. وفي الفترة الأخيرة من حكم البطالمة، وعلى الرغم من الازدهار التجاري في الاسكندرية، فقد أبدى المصريون من سكان المدينة مقاومة عنيدة للحكام أثمرت مجموعة كاملة من الأدب القومي. وهي المجموعة التي سماها العلماء المحدثون «باعمال السكندريين» أو اعمال الشهداء الوثنيين لما بينها وبين «أعمال الشهداء المسيحيين وأخبارهم من تشابه»[18].

على أن صور المقاومة التي ابداها المصريون، وبالأساس الفلاحون منهم، تعددت وتفاوتت وتراوحت بين المواقف السلبية وبين استخدام العنف. حتى اذا جئنا الى القرن الأول والثاني للميلاد أخذت البلاد تتردى في هاوية الحروب الاهلية. على ان مصر كانت قد بدأت ـ تتعرض لمتغيرين هامين ومترابطين: أولهما بدء انتشار المسيحية في القرن الأول الميلادي وتحوّل المصريين الى الدين الجديد. وتمثّل المتغير الثاني في قيام الامبراطورية البيزنطية بعد القرار الذي اصدره الإمبراطور دقلديانوس (٢٨٤ ـ ٣٠٥ م) وكان قد رسم فيه بأن يتولى الحكم في الامبراطورية الرومانية امبراطوران في وقت واحد: احدهما للشرق والثاني للغرب.

والراجح عند بعض المؤرخين ان القديس مرقس الرسول هو الذي جاء الى مصر يبشّر بالمسيحية ثم استشهد فيها عام ٦٨ م[19]. وعند بعض الباحثين ان المصريين عندما تحولوا الى المسيحية كانت قد تغلغلت في روح المصري بقدر ما كان مستعداً لقبولها، وذلك بحكم ما ورثه من ممهدات لذلك في ديانته القديمة[20] وجذب المصريين الى المسيحية اكتشافهم انها سلاح الفقراء في مواجهة السيطرة الأجنبية. ومن هنا نتفق مع ما ذكره بعض الباحثين من ان

---

(١٧) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج، ص ٧٥ ـ ٧٦، ٨٠ و٨٦، وعطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٣ ـ ٤ و٨ ـ ٩.

(١٨) بل، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩، ١١٥ ـ ١١٦، ١٤٤ و١٥١ ـ ١٥٢. انظر أيضاً: سعد، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٩) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), pp. 26-27.

(٢٠) مراد كامل، حضارة مصر في العصر القبطي (القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.])، ص ٢٨.

المصريين طوّعوا المسيحية وطبعوها بطابعهم القومي[٢١]، بل لقد حتم اشتداد مقاومة المصريين للحكم الروماني وجود صيغة ايديولوجية يتم في داخلها التطابق بين الموقف الديني والنزعة القومية. ولعل هذا يفسر لماذا اتخذ المصريون بداية للتقويم القبطي السنة التي اعتلى فيها الامبراطور دقلديانوس العرش (٢٨٤ م). ففي عهده بلغ القمع الدموي للمسيحيين ذروته. وكان العصر المعروف بعصر الشهداء[٢٢].

وما حدث هو أن الصراع بين المصريين والكنيسة المصرية من ناحية، وبين اباطرة الرومان من ناحية اخرى، لم يتوقف عندما كان هؤلاء الاباطرة وثنيين الى سنة ١٣١٣ م، ثم لم يتوقف ايضاً في الفترة من ٣١٣ م الى ٤٥١ م أي بعد أن اصبح الاباطرة مسيحيين يناصرون مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة المصرية. بل لقد اتصل صراع المسيحيين المصريين مع الاباطرة المناصرين لبابا روما منذ عام ٤٥١ م وحتى عام ٦٤١ م[٢٣]. وبعد أن اصدر الامبراطور قسطنطين الكبير مرسوم ميلان عام ٣١٢ م - وبمقتضاه اصبحت المسيحية هي الدين الرسمي للدولة - بدا أن الخلافات بين المصريين وبين بيزنطة أصبحت قاب قوسين أو أدنى من الحل[٢٤]. غير أن هذا الحل كان مجرد هدنة مؤقتة تقبلها زعماء الكنيسة المصرية عندما كانت كنيسة الاسكندرية زعيمة الكنائس المسيحية في الامبراطورية الرومانية، وعندما كان باباواتها ينتقون من ارقى العائلات[٢٥]. والمعروف ان عقيدة كنيسة الاسكندرية ظلت العقيدة المركزية أي العقيدة الرسمية للدولة حتى انعقاد مجمع خلقيدونية في ٤٥١ م. وطوال هذه الفترة حصلت الكنيسة المصرية على صلاحيات الادارة الذاتية والمستقلة. ففي القرن الرابع الميلادي اعترفت الدولة بحق تملّك المصريين للاراضي، فأخذت الأديرة تضيف باستمرار الى ممتلكاتها، واصبحت اقاليم بكاملها تخضع لسلطان الاديرة[٢٦]، واصبح للبطاركة والاساقفة سلطات مدنية، بل كانت لهم سلطات قضائية، وتوطد نفوذهم ليمارسوا حق الاشراف على الإدارة الحكومية[٢٧]. وكان نفوذ الكنيسة المصرية في ازدياد، حيث اذا ما تولى البطريرك ديسقورس (ت ٤٥٧ م) «كان سيد البلاد المطلق»[٢٨]، وكان ينسب اليه قوله «إن

(٢١) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ص ١٥٣.

(٢٢) عزيز سوريال عطية، «الكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي،» المجلة التاريخية المصرية، السنة ٣، العدد ١ (أيار/ مايو ١٩٥٠)، ص ٢ - ٣.

(٢٣) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٣٠.

(٢٤) عطية، المصدر نفسه، ص ٣.

(٢٥) منير شكري، «المسيحية وما تدين به للاقباط،» في: صفحة من تاريخ القبط (الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٥٤)، ص ٩٠ (رسالة مارمينا الخامسة).

(٢٦) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٤.

(٢٧) شكري، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

البلاد لي بأكثر مما هي للأباطرة، وإني أطالب بالسيادة على مصر»[٢٩]. وثمة تقدير يذهب الى انه كان يتبع ديسقورس ستة ملايين كلهم على مذهب الطبيعة الواحدة في مقابل مائتي الف قبطي ظلوا على مذهب الطبيعتين وهؤلاء هم المِلكيون أو المِلكانيون[٣٠].

على أن خلق هذه الاوضاع التي كانت تعبر عن نزوع قبط مصر الى الاستقلال او الانفصال عن بيزنطة عاد ليطرح من جديد قضية التناقض المستحكم بين مسيحيّي مصر وبيزنطة[٣١].

فهنا يمكن ان ترشدنا الكتابات التاريخية الى أن رغبة المصريين في الخلاص من حكم الرومان كانت قائمة بكيفية أو بأخرى قبل تحولهم الى المسيحية. غير ان انتشار المسيحية على الصورة التي اشرنا اليها، وفي مكان وزمان محددين، شكل مرحلة جديدة في تبلور واشتداد النزعة الانفصالية عن بيزنطة. ومن ثّم كان من الضروري أن نشير الى هذا المتغير المهمّ الذي تفاعل بعمق مع قيام الدولة البيزنطية بسياساتها وبالتطورات الخارجية والداخلية التي أحاطت بها.

وعند هذه النقطة سوف يتضح أننا إنما نبحث في الوقت ذاته في بعض الوقائع التي دعت عدداً من المفكرين والباحثين الى الحديث عن «عصر قبطيّ» له مقوماته التي تزكّي إدراجه بوضوح ضمن عصور التاريخ المصري المعروفة[٣٢].

ثانياً: مأزق النهضة القبطية

ففي عهد دقلديانوس اجتاحت قبائل البلاييس حدود مصر الجنوبية وثار احد قواد الجيش ونصب نفسه امبراطوراً في الاسكندرية. وعلى عهد الامبراطور قسطنطين (٣٢٣ -

---

(٢٩) جاك تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١)، ص ١٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣١) عرف العرب، قبل الاسلام وبعده البيزنطيين، باسم الروم. وهو في النقوش العربية القديمة اسم بلاد واسم شعب. كما اطلقت على الامبراطورية اسماء عديدة: الامبراطورية الرومانية الشرقية، والامبراطورية الرومانية المتأخرة، والامبراطورية الاغريقية او الهلينية. وترجع هذه التسمية الى طبيعة العناصر الرئيسية التي دخلت في تكوين التاريخ البيزنطي وهي: مبادىء الرومان ومفاهيمهم السياسية، الحضارة اليونانية الهلينية والديانة المسيحية. انظر: عمر كمال توفيق، تاريخ الدولة البيزنطية (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٧.

(٣٢) فيما يتعلّق بوجود «عصر قبطي» والحيّز الزمني الذي شغله في التاريخ المصري، ومقوماته الرئيسية. لمزيد من التفصيل، انظر: سليمان نسيم، تاريخ التربية القبطية (القاهرة: دار الكرنك للنشر، [د. ت.])، ص ٨٤. وفي مقدمة هذا المرجع رأي لـ د. باهور لبيب، ص ٥، و«نظرة مصرية على تاريخنا الحضاري،» في: اسماعيل صبري عبد الله، كتابات سياسية، ١٩٦٥ - ١٩٧٠ (القاهرة: مطبوعات دار الكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٧٣ - ١٧٤ و١٨٤.

٣٣٧ م) نشبت اضطرابات عنيفة بالاسكندرية عجز الجيش عن قمعها. وفي عهد الامبراطور فالنس (٣٦٤ ـ ٣٧٨ م) اتسعت حركة الرهبنة واثّر ذلك على حركة تجنيد المصريين في الجيش الروماني، فقبض الامبراطور على الرهبان، فقامت هبّة في الاسكندرية هوجم فيها اليهود ونهبت أملاك الأثرياء وممتلكاتهم وعجز رجال الجيش عن اخماد الاضطرابات[٣٣]، ودبّ الضعف في الجهاز الاداري. وفي القرنين الخامس والسادس الميلاديين توالت الهجمات على الحدود. وفي عام ٦١٦ م احتل الفرس مصر لمدة تقرب من عشر سنوات. واستمرت القوة العسكرية لبيزنطة في الضمور. واتضح ذلك تماماً في القرن السابع الميلادي امام الفتح العربي فسقطت البلاد دون مقاومة تذكر[٣٤].

في الوقت نفسه، حافظت الاسكندرية في العصر البيزنطي ـ بشكل عام ـ على مكانتها كأكبر مركز للصناعة والتجارة في مصر. وازدهرت في الاسكندرية برجوازية تجارية كبيرة حافظت على مراكزها على رأس التجارة العالمية. واستمر الاتصال قائماً بينها وبين الصومال وبلاد العرب والهند[٣٥].

وفيما يتعلق بالريف فقد بدأ منذ منتصف القرن الثالث يتوالى ظهور الضياع الواسعة، وأصبح كبار الملاك اصحاب الأمر والنهي في اقاليمهم دون أن يكون لموظفي الادارة أي سلطة. أما صغار الملاك من الفلاحين فقد لاحقتهم الضرائب الفادحة، وعندما وجدوا ان ملكية الأرض لم تعد مجزية طلبوا حماية كبار الملاك فتنازلوا عن ارضهم وتحولوا الى تابعين والى رقيق للأرض[٣٦] وحاول بعض الاباطرة أن يضفوا ظاهرة الحماية ولكنهم لم يحققوا نتائج حاسمة.

وفي القرن السادس الميلادي تفشّت ظاهرة الضياع الشاسعة التي تملكتها الأسر الشريفة التي كان لها سجونها الخاصة مع رهط من الموظفين وجباة الضرائب[٣٧]. فإذا وصلنا الى هنا فسوف نجد ان وضع الفلاح كما يلي: إما مالك صغير أو مستأجر لدى صاحب اقطاعية او لدى مالك داخل قرية أو أجير[٣٨]. ولقد حاول الامبراطور جستينيان ان يصلح الوظائف الحكومية ويحدّ من امتيازات كبار الملاك ولكن محاولاته باءت بالفشل بسبب مقاومة البيروقراطية. ولما كان في حاجة الى المال فقد الحّ على جمعه على اية صورة. فاشتدت قبضة

---

(٣٣) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي (القاهرة: مكتبة الانجلو ـ المصرية، ١٩٧٥)، ص ٩٢، ٣٠٣ و٣٦٤ ـ ٣٧٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٣٧) بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣٨) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٢١.

الجهاز البيروقراطي وفرضت ضرائب جديدة كما تم تغيير العملة[٣٩].

وفي إطار هذه الأوضاع كانت الكنيسة في القرن السادس تعدّ من كبار الملّاك وتمتعت بحق الجباية الذاتية، بل حصلت على حق الحماية الذي حرم منه كبار الملّاك[٤٠].

وفي القرنين السادس والسابع اضطربت احوال التجارة، وعم البؤس الفلاحين وبدا أن أحوال البلاد تسير إلى تردّ شامل. وكان مجتمع القبط يحاول أن يتلمّس سبيلاً الى الخلاص وبرزت أهم محاولاته على الصعيد الثقافي فيما يلي:

١ ـ على صعيد اللغة ظهرت منذ مطلع القرن الثالث محاولات بسيطة وفردية لكتابة اللغة المصرية الدارجة لذلك العهد بحروف اغريقية مع استعارة سبعة أحرف من الابجدية الديموطيقية ليس لها مقابل صوتي في اليونانية. وكانت هذه المحاولات ثمرة احتياجات اجتماعية فوق انها مظهر من مظاهر مقاومة الثقافة الاغريقية. وجاء اعتناق المصريين للمسيحية ليدفع هذه المحاولات دفعات قوية الى الامام تمثلت في نقل الكتاب المقدس الى القبطية في لهجتيها البحيرية والصعيدية. ومع اشتداد مقاومة القبط للحكم البيزنطي واتساعها توقفت كنيسة الاسكندرية عن استخدام اللغة اليونانية في الطقوس الكنسية. ثم بلغ النهوض باللغة القبطية ذروته في الحركة التي قادها القديس شنودة الأتريبي[٤١] (ت في ٤٥١ م أو في ٤٦٦) من أجل تطهير اللغة من كل أثر اغريقي حتى اصبحت اللهجة الصعيدية هي لغة الأدب في البلاد كلها[٤٢].

٢ ـ على صعيد الفكر الديني يمثّل قيام حركة الدّيْرية (الرهبنة) مكاناً خاصاً في التاريخ القبطي. وانتشرت هذه الحركة في جهات مختلفة من مصر. وكانت أقوى مراكزها فيما عرف باسم الإقليم الطيبي بالصعيد. ويذكر الباحثون أنه كان للرهبنة المصرية اكثر من نظام. ففي القرن الثالث انشأ القديس بولا (بولس) نظام النسّاك المتوحدين الذين كانوا يعتزلون في مغارات بالصحراء الشرقية وذلك فيما مثّل نزعة مصرية ترجع الى سوابق موغلة في القدم[٤٣].

ثم جاء القديس انطونيوس (٢٥١ م ـ ٣٦٠ م) فتكاثرت الأديرة في الصحراء

---

(٣٩) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٠) عطا، المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٤١) الاتريبي او الاخميمي نسبة الى اتريب (Attrip) وكان موقعها بالقرب من مدينة اخميم بصعيد مصر.

(٤٢) وليم ورل، «موجز تاريخ القبط،» ترجمة جمعية مارمينا العجايبي، في: صفحة من تاريخ القبط، ص ١٣٣. انظر ايضاً:

Otto Friedrick Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern,* with preface by Henry Habib Ayrout, 2nd. ed. (Cairo: American University in Cairo Press, 1977), p. 14.

(٤٣) منسي يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩)، ص ٩٢ ـ ١٠٥. انظر ايضاً: Meinardus, Ibid., p. 14

الشرقية. غير ان حركة الرهنبة ما لبثت ان تحولت الى حركة جماهير اكثريتها من الفلاحين الهاربين من قراهم. وحدث هذا منذ عام ٤٣٩ م في عهد القديس باخوم (باخوميوس) الذي أسس نظام «رهبان الشركة». وبمقتضاه عاش الرهبان حياة جمعية، ووضعت مقتنياتهم في مجمّع واحد تحت سلطة احدهم وتدبيره. وفرض عليهم ان يشتغلوا بأيديهم لمصلحة الدير، وتركت لكل منهم الحرية ليشتغل حسب مقدرته ونشاطه[٤٤]، واصبح الدير الباخومي اشبه بمستعمرة اقتصادية يكاد يكتفي اهلها فيها اكتفاء ذاتياً، فكانت بيوت الرهبان منظمة على أساس الحرف والصناعات[٤٥].

وكان الطابع المميز لهذه الحركة الديرية خضوعها لنظام موحد يعكس النظم الادارية والعسكرية الى حد بعيد. وشمل نظام أديرة كثيرة في اماكن متفرقة من الصعيد الاعلى. ثم انتشرت الأديرة في طول البلاد وعرضها من اعالي الصعيد الى مصر الوسطى ثم الى شمال مصر عند وادي النطرون[٤٦].

ومن مرحلتي التوحد ومعيشة الشركة في الصحراء ظهر رهبان وادي النطرون ومريوط في مدينة الاسكندرية كفرق منظمة لتلقي الرعب في قلوب بقايا الارستقراطية من عباد سيرابيس[٤٧]. ثم ليساندوا بتحركاتهم بطاركة الاسكندرية في صراعهم ضد المذهب الرسمي للدولة.

وفي الاقليم الطيبي انطلقت ألوية شنودة الأخميمي لتمحو آثار الوثنية ولتحوّل المعابد القديمة الى كنائس مسيحية[٤٨].

ويبقى بعد ذلك أن تعاليم الرهبان ونظمهم الديرية هي التي تمثل الإسهام الحقيقي الذي قدّمته المسيحية المصرية ـ في ذلك الوقت ـ الى العالم المسيحي. فقد تغلغلت وتركت آثاراً ملموسة في الفكر والممارسات الدينية في المشرق وفي بلاد أوروبية مثل ايرلندا وسويسرا وفرنسا[٤٩].

٣ ـ وفي مجال تأصيل الفكر الديني قامت مدرسة الاسكندرية اللاهوتية على مدى قرنين منذ أواخر القرن الثاني الى أواخر القرن الرابع لتواجه المدرسة الوثنية الإغريقية[٥٠].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩ ـ ١٩٧.

(٤٥) العبادي، مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ٣٤٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٤٧) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 39-40.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٩) عطية، «الكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي،» ص ٧.

(٥٠) مدرسة الاسكندرية اللاهوتية هي المدرسة المعروفة بإسم الـ (Didascalee) ويذكر بعض الباحثين انها قامت على يد اوريجانوس في القرن الثالث الميلادي. اما المدرسة الوثنية الاغريقية فقد اسسها بطليموس الاول ملك مصر (من ٣٠٥ ـ ٢٨٥ ق. م.) كمعهد للعلم والدراسة وعرفت بإسم «المتحف» او الموسايون (Mousaion) وبجواره اقام مكتبة ضخمة ثم مكتبة اخرى هي «السرابيون» (Serapeion) وكان المتحف يشابه مدارس اثينا الفلسفية وحلباتها في الدرس والمناقشة. لمزيد من التفصيل، انظر: نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها (القاهرة: =

وظهر في المدرسة المسيحية علماء بارزون نخصّ بالذكر منهم بانتينيوس (ت ١٩٠ م) اكليمنضس السكندري (ت حوالى ٢٥٠ م) اوريجانوس (ت ٢٥٤ م) وديديموس الضرير (ت ٣٩٨). وربما كان أوريجانوس أظهرهم في تكوينه الفلسفي وأغزرهم إنتاجاً. وقد أثّر في الفكر اللاهوتي في المشرق وفي بلاد غربية وكانت كتابات هؤلاء العلماء باليونانية. وقد اهتموا بإدخال الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية في المدرسة[٥١]. ونشأ في مصر أدب قبطي وافر ذو طابع انجيلي ولاهوتي وطقسي ولكنه في القليل النادر علماني[٥٢]، وذلك في حدود معلوماتنا حتى الآن. وان وجدت مع ذلك برديات قبطية في بعض العلوم التطبيقية مثل الكيمياء والطب والعقاقير الطبية[٥٣] ومنذ نهاية القرن الثالث بدأ يظهر فن قبطي تأكدت سماته خلال القرن الرابع. واخذ الفنانون القبط يبتعدون عن المؤثرات الرومانية في الفن. ومارسوا اسلوبهم في فنون الحفر على الخشب والنسيج ورسوم الفرسكو (الرسم الجصّي على الجدران والسقوف). وكان لهذه الفنون بالإضافة الى فن صناعة الايقونات الفضل في ظهور فن قبطي متميز عن الفن البيزنطي[٥٤].

ويرز دور الكنيسة المصرية في منازلة العديد من النِّحل والمذاهب المسيحية العديدة (الهرطقات). ففي القرنين الأول والثاني للميلاد ظهرت في مصر مذاهب غنوصية (Gnostic) خلطت تعاليم المسيحية بتعاليم الافلاطونية المحدثة وبعناصر نسكية ووثنية وتأملات ميتافيزيقية. غير أن المعارك المذهبية اشتدّ سعيرها في فترة تقع بين العقد الثالث من القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس. فظهر مذهب آريوس (ت ٣٣٦ م) فتصدّى له وأمكن أن يدحضه البطريرك المصري القديس اثناسيوس (حوالى ٢٩٦ م - ٣٧٣ م). وكان ذلك في مجمع نيقية عام ٣٢٥ م[٥٥]. ثم جاء بطريرك القسطنطينية نسطوريوس (٣٤٨ م - ٤٣١ م)

= دار المعارف، ١٩٦٢)، ص ٣، ٣٦ - ٣٩ و٤١ - ٤٥.

(٥١) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 33-39 and 86-89.

أنظر أيضاً: كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٨٦ - ٨٩.

(٥٢) بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ٤٤.

(٥٣) كامل، المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٥٤) سعاد ماهر، الفن القبطي (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٧)، ص ٦ - ٩.

(٥٥) كان آريوس كاهن الكنيسة الرئيسية بالاسكندرية. وتذهب تعاليمه الى ان الله واحد في الجوهر، غير قابل للانقسام ولا التجزئة. وان المسيح مولود (اي مخلوق) وله بداية. وان ابن الله هو الكلمة (اللوغوس) التي صدرت عن ارادة الله الخالقة. وان الكلمة هي اول مخلوقات الله، وانها وجدت قبل الزمان وقبل كل العصور. انظر:

Art.: «Arius,» in: Edgar Royston Picke, *The Encyclopaedia of Religion and Religions* (London: Allen and Unwin, 1951).

وبشر بمذهبه ولكن مجمع أفسوس عام ٤٣١ م انتهى الى اصدار حرم على البطريرك البيزنطي[٥٦].

وعندئذ كانت الكنيسة المصرية قد بلغت بانتصاراتها اللاهوتية ذروة القوة في العالم المسيحي.

٤ ـ ومع اتساع نفوذ الكنيسة المصرية، واشتداد نزعة القبط الى الانفصال عن بيزنطة نما تفاعل بين الثقافة القبطية والثقافات السامية من سريانية وحبشية وعربية. فمن الباحثين من لاحظ ان مصر انتظمت بعد دخول الإسلام في العالم الشرقي الذي كانت تؤلف جزء منه[٥٧]. والملحوظة في اساسها صحيحة وإن كان يتعين الإشارة الى أن اقتراب الكنيسة المصرية من عالمها الشرقي كانت له مقدمات سبقت دخول العرب لمصر؛ ذلك ان القبط قاموا بعمل تبشيري في آسيا، وكانوا يتحركون بحرية في فلسطين وسوريا وقيصرية وإلى حدّ ما في شبه الجزيرة العربية[٥٨]. وبعد مجمع خلقيدونية (٤٥١ م) تمركزت مقاومة اصحاب العقيدة الواحدة في برية الاسقيط بمصر وايضاً على حافة شبه الجزيرة العربية تحت رعاية الامراء الغساسنة، وفي امكنة اخرى من سوريا وبلاد ما بين النهرين. وفي عهد الامبراطور جستينيان (٥٦٥ ـ ٦٢٧ م) قام البطريرك المصري ثيوديسيوس برسم مطرانين: يعقوب الذي اصبح مطراناً للرها، وتيودوروس أسقفاً للبوسترا (البصرة)[٥٩].

وتتعدد الإشارات التاريخية الى نمو العلاقات بين القبط والسريان واتساعها بعد بدء انتشار المسيحية. فقد اتحدت كنيسة انطاكية مع الكنيسة المصرية في مقاومة مذهب الطبيعتين. وفي القرن السادس برزت في سوريا شخصية يعقوب البرادعي (Jacob Baradeus) (ولد حوالى ٥٠٠ م) كمقاتل عنيد في الدفاع عن مذهب الطبيعة الواحدة[٦٠] وعندما اجتاحت جيوش الفرس المشرق العربي في اوائل القرن السابع الميلادي، لجأ الى مصر كثيرون من علماء السريان. وظل دير «الهانادون» (الزجاج)[٦١]، وكان مركزاً علمياً، على صلة مستمرة بسوريا وفيه جرت مراجعة الترجمة السريانية للانجيل ومقابلتها على النص اليوناني[٦٢]، وكثرت الآداب واللغة السريانية بمصر ولا سيما في الأديرة[٦٣]. وفي القرن

---

(٥٦) ذهب نسطوريوس الى ان للمسيح المتجسد أقنومان: احدهما إلهي ويعلو على الآلام الانسانية، والثاني بشري وهو عرضة للآلام والموت، والاقنومان منفصل احدهما عن الآخر. انظر:
Iris H. El-Masry, *The Story of the Copts* (Cairo: Middle East Council of Churches, 1978), pp. 190-194.

(٥٧) بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ١٦٩.

(٥٨) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 52-53.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٦١) كان دير الهانادون يقع على بعد اميال قليلة من جنوبي الاسكندرية.

(٦٢) ألفرد ج. بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد ابوحديد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣)، ص ٦٢ ـ ٦٧.

(٦٣) محمد كامل حسين، ادبنا العربي في عصر الولاة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ١٢.

السـادس تأسس ديـر السريان في وادي النـطرون. واستقبل هـذا الـديـر في بعض الاوقـات جماعات من الرهبان المصريين الذين عاشوا مـع زملائهم السريـان[٦٤]. وبعد وفـاة البطريـرك القبـطي إسحق الذي كـان قـد تـولى عـام ٦٨١ م ـ أي بعـد قيـام الحكم العـربي ـ انتخب الراهب سيميون السرياني، المولود بأنطاكية، ليكـون في عام ٦٨٤ م رئيساً للكنيسة المصريـة تحت اسم سيميون الأول وهو البطريرك الثاني والأربعون[٦٥].

ومنذ ان دخلت المسيحية الى الحبشة في القرن الـرابع الميـلادي قامت عـلاقات ثقـافية بين هذه البلاد وبين قبط مصر. ففي مـرحلة من المراحـل تم نقل الادب الحبشي في معـظمه من الأدب القبطي[٦٦]. والقلم الحبشي ـ كما هو معروف ـ مستمد من القلم المسند، وهـو قلم نقوش بلاد العرب الجنوبية، كما أن «اللغة الحبشية في تكوينها ومفرداتها أقرب اللغات الى اللغة العربية الفصحى»[٦٧].

فإذا حاولنا بعد ذلك ان نحدد المقـومات الـرئيسية فيـما يشار اليـه تحت عنوان «العصر القبطي» امكن ان نجملها فيما يلي:

ـ تحوُّل المصريين من الوثنية الى المسيحية وتبنّيهم لمذهب الطبيعـة الواحـدة وتمسّكهم العنيد بالدفاع عنها، مما جعل من هذا المذهب ـ وفي التحليل الأخير ـ ديانـة قوميـة في مواجهـة المذاهب التي حاولت الدولة البيزنطية أن تفرضها على الولايات الخاضعة لها.

ـ اعادة الاعتبار الى اللغة القبطية في مواجهة اللغة اليونانية.
ـ المحاولات التي بذلت لتخليص الفنون القبطية من المؤثرات البيزنطية.
ـ التفاعل مع الثقافات السامية السريانية والحبشية والعربية.

غير أن هذه النهضة كانت تحمل في احشائها عوامل اجهاضهـا. ونكتفي بالاشـارة الى عاملين رئيسين: الأول اجتماعي اقتصادي ، والثاني ايديـولوجي . عـلى المستوى الاقتصـادي الاجتماعي : يلاحظ ان التغييرات التي طرأت على نظام ملكية الأرض ـ خاصـة في العصرين الـروماني والبيـزنطي ـ لم تنتـه الى نقل المجتمـع الى نمط اقتصادي اجتـماعي جـديـد، ولم تؤد

---

(٦٤) Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern,* pp. 217-220.

(٦٥) ايـريس حبيب المصري، قصـة الكنيسـة القبـطيـة من ٤٣٥ ـ ٩٤٨م، ط ٣ (الاسكنـدريـة: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣١٨ ـ ٣٢٠.

(٦٦) مـراد كامـل، «صلة الادب الحبشي بـالادب القبـطي،» في: رسـالـة مـارمينـا العجـايبي في عيد النـيروز (الاسكندرية: جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٤٧)، ص ٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦.

بالتالي الى بلورة القوى الاجتماعية التي تستطيع ان تقيم دولتها المستقلة في مواجهة بيزنطة. فالملكيات الكبيرة لم يشكل اصحابها طبقة «وطنية». فكان معظمهم من الاغريق واقليتهم كانوا من المصريين المتأغرقين. وهؤلاء وأولئك اندمجوا بقدر أو بآخر مع البيروقراطية المحلية التي كانت تتبع الدولة البيزنطية في النهاية. واما اصحاب الملكيات الصغيرة والصناع وصغار التجار فكان الطريق امامهم مسدوداً لتكوين نوع من التراكم الرأسمالي يدفع في اتجاه تجاوز نمط الإنتاج السائد. ذلك ان الدولة لاحقتهم بالضرائب وبسياسة خفض سعر العملة بما جلب الخراب على صغار الملاك[٦٨].

أما المقاومة الضارية التي أبداها الفلاحون عموماً وبوجه خاص في الإقليم الطيبي فقد أنتجت حلولاً ذاتية ذات صبغة طوباوية قوية. لقد تمثّلت هذه المقاومة في وقت من الأوقات في نزوح عشرات الآلاف من الفلاحين الى الالتحاق بالاديرة. ومن الصحيح انه قامت حول بعض الاديرة تنظيمات غنية: تملك الأرض والماشية والمخازن وتمارس الصناعات الحرفية المختلفة. لكن افراد هذه المجتمعات كانوا يمثّلون ليس فقط هؤلاء الذي اختاروا حياة النسك والتأمل وانما ايضاً جموع الفلاحين العاجزين عن دفع الضرائب فهجروا قراهم تخوّفاً من عسف السلطة. فهؤلاء شكّلوا الظاهرة التي عرفت في ذلك الوقت بالفلاحين المفارقين (Anachorete) للأقاليم التي كانوا يعيشون فيها[٦٩]. وفي النهاية لم يكن من الناحية الواقعية ثمة أفق امام حركة الديرية في توجهاتها الاقتصادية الاجتماعية تلك، لا لأن هجرة الفلاحين من ارضهم هبطت بمستوى الانتاج الزراعي فحسب، وإنما ايضاً لأن تجمعاتهم تمركزت في مناطق منعزلة بطبيعتها، فلم تستطع بالتالي ـ وما كان ذلك في الامكان ـ ان تتجاوزها لتكون نظاماً يغطي مصر كلها. ومن هنا كانت مسالك تطوير المجتمع على طريق التقدم والازدهار مغلقة تماماً. وكانت أكثر انغلاقاً في وجه الناس الفقراء الذين تشبّعوا بفكرة ان الحياة الدنيا هي مصدر الخطيئة وهي ساحتها.

وهذا ينقلنا الى العامل الثاني، ويتعلق بالايديولوجية التي اخذت عناصرها تتجمّع منذ وقت مبكر بعد انتشار المسيحية. وهنا يمكن ان يشار ـ بوجه عام ـ الى انه كان هناك تياران في صفوف الأغلبية القبطية التي تبنت عقيدة الطبيعة الواحدة: تيار المدينة (الاسكندرية) ومثله في الاساس علماء مدرسة اللاهوت المسيحية. فهؤلاء أدركوا الأخطار الناجمة عن توظيف العلماء الوثنيين للفلسفة في نقد المسيحية والهجوم عليها. ومن هنا نشأ الاتجاه الذي يحبذ ادخال الفلسفة والعلوم المرتبطة بها في برامج المدرسة المسيحية. غير أنّ هذا التوجه

---

(٦٨) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٦٩) S. Donadini, «Egypt under Roman Domination,» in: G. Mokhtar, ed. , *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa* (Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981), vol. 2, pp. 220-221.

الذي كان في طليعته اكليمنضس السكندري واوريجانوس ما لبث ان تعرض لهجوم متزايد الشدة من قبل الكنيسة. فيذهب بعض الباحثين الى ان بطريرك الكنيسة المصرية القديس بطرس (٣٠٢ - ٣١١ م) اصدر حَرْماً ينص على ان «كل ما يأتي عن طريق الفلسفة اليونانية انما هو غريب عن اولئك الذين يريدون ان يعيشوا في المسيح في تقى وورع»[٧٠] بل ان اوريجانوس الذي درس الفلسفة والعلوم الانسانية ليستخدمها في فهم الكتاب المقدس تعرض للاضطهاد من قبل البطريرك ديمتريوس. فقد كان يؤخذ على اوريجانوس انه «كان يعيش كمسيحي ولكن كان يفكر كيوناني»[٧١]. وعندما تولى البطريرك ثيوفيليس (٣٨٥ - ٤١٢ م) أخذ على عاتقه مهمة القضاء على الوثنية، وهو الأمر الذي أدّى الى تدمير رموزها الممثلة في السرابيوم ومكتبته. ففر كثيرون من رجال العلم والفلسفة من الاسكندرية[٧٢]، حتى لقد ذهب بعض الباحثين الى انه ليس هناك دليل على ان الموزايون والمكتبة بقيا بعد القرن الخامس[٧٣].

غير أن هذه الاحداث وغيرها كشفت عن اتجاهات التيار الفكري الأخير والمعبر بالأساس عن ايديولوجية الفلاحين، ونعني به تيار «الديرية». عندما طرح نفسه في مواجهة الهلينية بكل ما تعنيه، وبكل ما يتصل بها من الفلسفة والعلم الرياضي والفلك والطب وغيرها. وهي العلوم التي كانت قد شهدت ازدهاراً مرموقاً في الاسكندرية، وأسهم في تطويرها علماء من بينهم اقليدس وأرخميدس، وثيوفراسطوس[٧٤].

فهنا يكمن في اعتقادنا مأزق النهضة القبطية. ذلك انه كان حتماً - ومفهوماً - أن يرفض القبط نمط الحياة الهليني الذي كان يفرض على المصريين استخدام اللغة اليونانية والدخول في عبادات الرومان الوثنية ومحاكاة فنونهم وأعرافهم لكن اتجاهات الرفض تضمنت فوق ذلك عزوفاً عن تمثل، وبالتالي عن اعادة ابداع، ما هو نافع من العلوم والمعارف ومناهج البحث.

ولكن إذا صح ان لهذا الأمر دلالة فهي ان المصريين لم يكن ينقصهم التصميم العنيد على حماية هويتهم الثقافية. وهذا هو الشق الأول من شروط تجديد اي حضارة. غير انه لم يتح لهم الشق الآخر الذي يتمثل في توظيف سلاح المعرفة والعلم للخلاص من نير الحكم الأجنبي. وربما فسر هذا ظاهرة اجتماعية لفتت انظار بعض الباحثين في التاريخ القبطي فدعتهم الى أن يلاحظوا انه: «لم نسمع طوال الحكم البيزنطي ان أحداً من أبناء الشعب النابهين ظهر

---

(٧٠) شكري، «المسيحية وما تدين به للاقباط،» ص ٦٩ - ٧٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

(٧٢) العبادي، مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ٣٠٢.

(٧٣) H. Riad, «Egypt in the Hellinistic Era,» in: Mokhtar, ed. , *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa*, pp. 195-196.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠ - ١٩١.

لينقذ البلاد من براثن الاستعمار الأجنبي، أو يحدّ من نشاطهم الهدّام أو يطالب بأحقيته في «الحكم»(٧٥). أما القيادات الدينية فما كان في وسعها ان تحلّ مشكلة القيادة المؤهلة للخروج بالمجتمع من ازمته، فالبطريرك وقد سلمه الشعب قيادته كان يمنعه مركزه الديني وكرامته الوطنية من الخضوع لارادة الاباطرة، ولكنه كان مضطراً الى مسايرتهم(٧٦).

وعندما دخل القبط القرن السابع الميلادي كانت أزمة المجتمع قد استعصت على الحل. وهنا حاول الامبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ان يعيد الوحدة الى جسم الامبراطورية الممزّق. فطرح مذهباً دينياً جديداً هو «المونوثيلية»(٧٧)، وحاول ان يفرضه فرضاً على كنيستي الاسكندرية وانطاكية، غير أن محاولته اخفقت. فلجأ الى استخدام اشد العنف. هنا دخلت مصر في الفترة التي سبقت الفتح العربي بسنوات قليلة والتي يسميها بعض المؤرخين «عهد العذاب الاعظم»(٧٨). وفي هذا العهد أجبر البطريرك بنيامين الأول (٦٢٣ - ٦٦٢ م) على ترك كرسيه وتخفّى قرابة عشر سنوات وتشرّد الاساقفة والقسس وأُرغم الكثيرون من الاهالي - بما في ذلك عدد من رجال الدين - على التنكر لعقيدتهم.

وحدث هذا كله في وقت احتدم فيه سخط الشعب، واختل الأمن وتردّت التجارة والصناعة. «وكانت هذه الاحوال كلها باعثاً للمصريين على الترحيب بالعرب، يحدوهم الأمل في ان يتمتعوا بحياة فيها راحة وطمأنينة»(٧٩).

---

(٧٥) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧٧) حاول هرقل عندما اعلن المونوثولية مذهباً رسمياً عام ٦٢٢ م ان يتجاوز جوهر الخلاف بين اصحاب مذهب الطبيعة الواحدة واصحاب مذهب الطبيعتين، وقام مذهبه على وحدة المشيئتين الالهية والانسانية في المسيح. انظر:

Art.: «Christology,» in: John R. Hinnels, ed. , *The Penguin Dictionary of Religions* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1984).

(٧٨) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ١٦٢ - ١٦٩.

(٧٩) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٣.

الفصل الثالث
تكوين مصر العربية

تكونت مصر العربية خلال القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة تحت تـأثير ثـلاثة متغيرات كبرى هي :

أ ـ هجرات القبائل العربية المتتابعة والممتدة والمكثفة .

ب ـ دخول الغالبية العظمى من المصريين (القبط) في الدين الإسلامي .

ج ـ تحول سكان مصر كلهم ، مسلمين ومسيحيين ، من اللغة القبطية الى اللغة العربية .

إن هذه المتغيرات الـرئيسية تفـاعلت فيها بينهـا ومارست تـأثيرهـا الحضاري الحـاسم ، ولكنها تفاعلت في الوقت نفسه ـ كما جرى تشكيلها ـ في مجتمع له تاريخه وأنساقه الاقتصاديـة والاجتماعية والثقافية ، وفي بلد ذي موقع وموضع متميزين .

أولاً : الهجرات العربية

على الرغم من أن فتح العرب لمصر ، مثّل نقلة كيفية في تـاريخ الهجـرات العربيـة إلى مصر ، إلاّ أن هـذا لا ينفي أن سكان شبه الجزيـرة ـ حتى قبل أن يسموا عربـاً ـ كانـوا عـلى اتصال بشعب مصر منذ زمن يسبق عصر قيـام الأسر الفرعـونية . فعنـدما كـان البحر الأحمـر بحـيرة يتصل طـرفها الجنـوبي بالقـارة الافريقيـة ، ثم بعد أن أدت التغـيرات الجيولـوجية الى انفصـال ذلك الـطرف ، ظلت الأجناس العـربية تعـبر الى مصر والسودان وذلـك قبـل مجيء الاسلام بزمن طويل[1] وفي أوائـل عصر الاسر دخل العـرب مصر في أعداد كبـيرة عن طريق

---

(١) Harold Alfred MacMichael, *A History of the Arabs in the Sudan and Some Account of the People Who Preceded Them and of the Tribes Inhabiting Darfur*, 2nd. ed., 2 vols. (London: Cass; New York: Barnes and Noble, 1967), vol. 1, p. 5.

ساحل أريتريا واستقروا فيها[٢]. كما أن الاسر المصرية الغازية التي عبدت «حورس» كانت عربية ودخلت مصر عن طريق مصوّع[٣]. وفيما يتعلق بالبحر الأحمر - كطريق للهجرات العربية - فقد قامت شواهد ملموسة على مدى التجانس بين العروق القاطنة على جانبي هذا البحر، كما نشأت علاقات وثيقة بين السكان[٤]. ولقد شكلت سيناء أيضاً مدخلاً هاماً ورئيساً من مداخل هجرة القبائل البدوية ومن بينها القبائل العربية. ومعلوم أنه كانت ثمة فروق جلية بين مجتمع المصريين، الزراعي المستقر، وبين مجتمعات البدو. لكن من الباحثين من يذهب الى نتيجة مؤداها «أنه وإن كان لم يترتب تغيير جوهري على تكوين السكان بسبب الهجرة المستمرة من جزيرة العرب، إلاّ أن هذه الهجرات لم تنقطع في وقت من الأوقات»[٥]. وأن الدليل على هذا أن لغة المصريين القديمة قد انطبعت بالطابع السامي في وقت متقدم جداً[٦]. ويرتب أصحاب هذا الرأي نتيجة أخرى: وهي أن عروبة مصر ليست ظاهرة حديثة ولا ترجع إلى عهد الفتوح الاسلامية، بل ترجع الى ما قبل التاريخ المسجل المكتوب[٧]. ولكن حتى إذا لم نشأ القول بأن المصريين القدماء عرب، فإن عوامل الامتزاج قد عملت بينهم[٨]. وعلى أية حال يذهب بعض الباحثين الى أنه كان قد نما على أطراف الهضبة العظيمة التي نسميها بلاد العرب الكبرى، والتي يشكل بحر الرمال قسمها الأوسط، العنصر السامي الذي تربطه صلة قرابة لصيقة بالعنصر الحامي الذي استوطن افريقيا الشمالية[٩]، وان ما تركه عصر الاسرات الفرعونية من نقوش وكتابات تثبت أن العرب كانوا - في حدود العام ٢٠٠٠ ق م - يسكنون الصحراء العربية والشاطىء الأعلى للنيل، واستوطنوا جبال سيناء والمنطقة الصحراوية الممتدة بين مصر وفلسطين[١٠]. أما علاقتهم بسكان مصر فقد اتخذت احياناً شكل الغارات على الأرض الزراعية، واتخذت في أحيان أخرى صورة الاستقرار - السلمي والعلاقات التجارية - وكان نوع هذه العلاقة تحدده قوة الدولة المصرية المركزية أو ضعفها. ففي عصر انتشار الاقطاع ملأ العرب الدلتا الى أن أجلاهم عنها أمراء هناسيا الأقوياء. وعلى عهد رمسيس الثاني تدفق العرب فملأوا وادي طميلات والمدن المصرية[١١].

---

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٥) محمد عوض محمد، الشعوب والسلالات الافريقية، سلسلة دراسات افريقية، ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٥)، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٩) A. Moret et G. Davie, *Des Clans aux émires* (Paris: Albin Michel, 1923), p. 220.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١١) عبد الله خورشيد البري، **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧)، ص ٣٣ - ٣٤.

ويلاحظ أنه بعد ذهاب آخر أسرة من الفراعنة، ومجيء غزاة من الفرس واليونان والرومان لم ينقطع اتصال مصر بالعمق العربي. وعلى العكس من ذلك نمت العلاقات المصرية العربية تحت تأثير عاملين أحدهما: التوسع الامبراطوري لكل من أثينا وروما في شرق البحر الأبيض المتوسط. وثانيهما: قيام وازدهار عدد من الدويلات العربية التجارية في شمال الجزيرة العربية. ففي القرن السادس قبل الميلاد قامت دولة مزدهرة للأنباط عاشت أربعمائة عام وكان مركزها سيناء[١٢]. وكان العصر البطلمي معاصراً لقيام تلك الدويلات العربية، وقامت إذ ذاك صلات قوية استمرت ثلاثة قرون[١٣]. ذلك أنهم أقاموا معابد لهم في مصر بالقرب من الفرما. وبعد زوال ملكهم استقرت جماعات منهم على ضفاف النيل وفي الصحراء الغربية[١٤].

وثمة روايتان من القرنين الأول والثاني للميلاد إحداهما لجغرافيّ يوناني هو «سترابون» والأخرى لمؤرخ روماني هو «يلينوس». وفي الروايتين أن العرب تكاثروا على العُدوة الغربية من البحر الأحمر حتى شغلوا ما بينه وبين النيل في أعالي الصعيد، وحتى أصبح نصف سكان مدينة قفط منهم، وكانت لهم جمال ينقّلون عليها التجارة والناس بين البحر والنيل[١٥].

وفي العصر الروماني أيضاً، وفيما يتعلق بمملكة تدمر، فقد استطاع أذينة، سيد هذه المملكة وقائد جيوش روما في الشرق، أن يبسط نفوذه بصورة رسمية على مصر. وفي القرن الثالث للميلاد وليت زنوبيا (الزباء) الملك من بعده. فتحدّت روما وغزت مصر وحكمتها لفترة قصيرة، ونودي بابنها ملكاً على البلاد[١٦].

وتأسيساً على ما تقدم، لا جَرَم أن يذهب بعض الباحثين الى أن القرون الأربعة أو الخمسة الأولى التي سبقت انتشار الاسلام خارج شبه الجزيرة العربية، كانت بمثابة المرحلة التحضيرية لتعريب اقليم الشرقية في مصر[١٧]، فقد بلغ تركز القبائل الرحل في شرق الدلتا حداً دعا الادارة الحكومية إلى تسمية هذا الاقليم باسم «الاقليم العربي»[١٨].

---

(١٢) فيليب حتي، ادورد جرجي وجبرائيل جبور، تاريخ العرب، ط ٥ منقحة (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر، ١٩٧٤)، ص ١٠٣ - ١٠٧.

(١٣) البري، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٤) عبد المجيد نعمان عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، تحقيق عبد المجيد نعمان عابدين (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ٨١ - ٨٢.

(١٥) Abbas M. Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life* (Cairo: Société de géographie royale d'Egypte, 1944), p. 37.

(١٦) حتي، جرجي وجبور، تاريخ العرب، ص ١١٢ - ١١٤.

(١٧) Ammar, Ibid., p. 21.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤. وهذا الاقليم العربي (Arabian Nome) هو «أرابيا» في اليونانية، كما عرفه القبط تحت اسم «ترابيا» أو «طُرابيا». وجاء ذكره في قائمة الكور التي اوردها المقريزي في خططه تحت اسم «طرابية». حول=

ولم يكن العرب غير معروفين في جهات أخرى من مصر المسيحية. ففي عام ٦١٠ م كانت لهم جالية في الاسكندرية[١٩]. وقبل مجيء العرب المسلمين أقطع حاكم مصر بعض نصارى غسان منطقة تنّيس[٢٠]. ومنذ فجر المسيحية استقرت كل من كهلان والقبائل المنحدرة من قحطان في الجزء الشمالي الشرقي من مصر وشكلت ركيزة تعريب اقليم الشرقية. وتعتبر قبائل جزام ولخم أهم فروع طيّ المؤثرة في الجهات الشمالية والجنوبية من هذا الاقليم[٢١].

وبعد فتح مصر شهدت البلاد مرحلة جديدة ونشطة من هجرات القبائل العربية، جاءت أصولها من الجزيرة العربية. وبدأت موجات المهاجرين في القرن السابع الميلادي وتوالت حتى القرن الثالث عشر[٢٢]. ولدينا هنا خمس موجات رئيسية:

- واحدة جاءت مع الفتح وضمت فيها ضمت أعداداً كبيرة من العرب المسيحيين[٢٣].
- الثانية جاءت بمقتضى سياسة مخططة من خلفاء بني أمية[٢٤].
- الثالثة كانت على عهد الخليفة العباسي المتوكل[٢٥].
- وشهد العصر الفاطمي الموجة الرابعة الكبرى حين وفدت من المغرب قبائل من البربر تحمل انساباً عربية، وجاءت من الشرق دفعات أخرى كبيرة من العرب[٢٦].
- وفي القرن السادس الهجري تمثلت الهجرة الخامسة في مساعدة صلاح الدين الأيوبي بعض العشائر العربية على أن تستقر في الحوف الشرقي مكافأة لها على اشتراكها في قتال الصليبيين[٢٧].

ولقد يتعذر علينا في حدود المساحة المتاحة لهذا الفصل أن نقدم خريطة تفصيلية لمنازل

=هذا الموضوع، انظر:

Jean Maspéro et Gaston Wiet, *Matériaux Pour servir la géographie de l'Egypte*, 1ère série (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1919), pp. 119-120.

(١٩) البري، **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة**، ص ٣١.

(٢٠) تقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٧.

(٢١) Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p.23.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٥) محمد كامل حسين، **ادبنا العربي في عصر الولاة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ٢٨.

(٢٦) عابدين، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل**، ص ١١٧ و١٣٢ - ١٣٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

القبائل العربية التي انتشرت في كل أنحاء مصر، في الريف والمدن، وفي الثغور والصحاري. ومن ثم نكتفي بالاشارة إلى أنه في خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بلغ مجموع القبائل العربية وبطونها التي وفدت الى مصر وأقامت بها ٢٤٤ قبيلة وبطناً: منها ٦٠ قبيلة وبطناً من عدنان و١٧٢ قبيلة وبطناً من قحطان، هذا غير عدد آخر من التجمعات الخاصة والقبائل المجهولة[٢٨].

ثم نضيف أنه قد تم تعزيز أعداد المهاجرين تحت تأثير طائفة من العوامل السكانية (الديموغرافية) والثقافية والاجتماعية والسياسية:

- فلقد كانت معدلات زيادة النسل مرتفعة في صفوف القبائل المهاجرة[٢٩].
- وكان الولاة الذين يعيّنهم الخلفاء على مصر يأتون اليها في حشد كبير من أبناء قبائلهم وذلك تقوية لأنفسهم بعصبياتهم. كما درج بعض الخلفاء على تعزيز عدد المهاجرين بما سمي بعملية «الالحاق»[٣٠].

- واستمر عدد المقاتلة يزداد في الثغور. وثمة تقدير بأن عدد العرب المهاجرين الى مصر قد تضاعف سبع مرات في أقل من نصف قرن[٣١].

ويقدر بعض الباحثين أن الهجرات العربية بلغت أوجها عبر ساحة زمنية تمتد بين القرن السابع الميلادي (الأول للهجرة) وبين القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، وأنه ابتداء من القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن للهجرة) توقف سيل الهجرات. وأن ذلك كان سياسة متوقّعة بعدما لم تعد تحكم مصر - من الناحية الفعلية - حكومات عربية[٣٢].

على أن هذا، لم يَحُلْ، مع ذلك، دون أن يقرر هؤلاء الباحثون أن عامل الهجرات العربية هو «أهم عوامل تعريب مصر»[٣٣] ذلك أنه مع تسليمنا بأهمية العوامل التي سبقت الاشارة اليها في تعظيم أثر متغير الهجرات العربية وهي العوامل التي شكلت زيادة كمية في اعداد العرب الذين استقروا في مصر. إلّا أن ثمة عوامل أخرى لعبت دورها في التمهيد لامتزاج العرب بأهل مصر: فيمكن أن نشير الى أن نظامي الارتباع والضيافة مثّلا أول نزول لجنود الجيش العربي الى الريف. وفيما يتعلق بالضيافة فقد كان من حق العرب - بمقتضى معاهدة

(٢٨) البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة، ص ٢٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٣٢) Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p.20.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الصلح أن ينزلوا ضيوفاً على المصريين. وتحددت مدة الضيافة بثلاثة أيام مفروضة عليهم[٣٤].

ولكن يبقى بعد ذلك أن ثمة عوامل رئيسية ومحددة هي التي حسمت قضية استيعاب الهجرات العربية وامتزاج المهاجرين بأهل البلاد الأصليين من ذلك:

أ ـ ارتباط القبائل العربية بالأرض الزراعية ودخولهم في زمرة من يحرثون ويزرعون من أهل الريف. ففي زمن الخليفة هشام بن عبد الملك أخذ العرب القادمون يتخلون بالتدريج عن سياسة الترفع عن الاختلاط بالأهالي والاشتغال بالزراعة[٣٥]. ومنذ المائة الأولى للهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها[٣٦]، وفي مستهل القرن الثاني للهجرة اهتم الخلفاء الأمويون بتعزيز مواقع العرب في ريف مصر ليواجهوا انتفاضات القبط التي بدأت أولاها في الصعيد عام ١٠٧ هـ[٣٧]. ومن التطورات السياسية التي عجلت بانصهار القبائل في المجتمع المصري ما حدث أيام العباسيين عندما أمر الخليفة المعتصم باسقاط من في الديوان من العرب وقطع أعطياتهم، فتم ذلك. وكان أن اضطر العرب الى الانتشار في الريف والاختلاط بالمصريين والتزوج منهم، وإلى الاشتغال بالزراعة والصناعة وغيرها من الأعمال التي كانوا يترفعون عنها. وكان هذا الاختلاط مما ساعد على انتشار الاسلام بمصر وتعريبها[٣٨].

ب ـ وكان نظام الموالي من العوامل التي ساعدت على امتزاج العرب بالفلاحين. ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب، كان على غير العربي إذا لم يسلم أن يرتبط بشخص أو جماعة ليجد مكاناً في المجتمع[٣٩]. واستمرت مفاهيم الولاء في صدر الاسلام واتسع نطاقه. وساعد الولاء على انتشار العربية، وعلى توسيع التعريب لأنه أدّى في بعض الأحيان إلى الاندماج في

---

(٣٤) لمزيد من التفصيل عن حق المقاتلة في النزول ضيوفاً على اهل الريف، انظر: فاطمة مصطفى عامر، **استضافة الجيوش الاسلامية اثناء الفتوحات الاسلامية** (القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨)، ص ١١ و١٤. انظر أيضاً: البري، **القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**، ص ٤٦ ـ ٤٧ و٥٠ ـ ٥١.

(٣٥) سيدة اسماعيل الكاشف، **مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥١. انظر ايضاً: المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ج ١، ص ٨٠.

(٣٧) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٨) سيدة اسماعيل الكاشف، **عبد العزيز بن مروان**، سلسلة اعلام العرب، ٧٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.])، ص ١٤٩.

(٣٩) عبد العزيز الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ورقة قدّمت الى: **القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ٦٦.

الجماعة العربية[٤٠] وقد سعت مجموعات من القبط الذين أسلموا الى الافادة من هذا النظام، فارتبطت بالقبائل العربية. وارتبط الولاء في الأساس بالنظم السائدة بالفلاحة والأرض. وانتهى هذا النظام إلى أنّ اصطلاح «عربي» لم يعد مقصوراً على العرب الذين ترجع أصولهم الى شبه الجزيرة فحسب، بل امتد ليشمل الفلاحين الذين انتسبوا الى هذه القبيلة العربية أو تلك. وقد أسهم هذا النظام في اضعاف الحواجز الاجتماعية التي كانت تعرقل اختلاط العرب بالمصريين. وكما أدى التحاق الفلاحين بالقبائل العربية الى اسقاط حاجز الزواج بين العرب والفلاحين، فقد أدى نجاح بعض القبائل العربية في استقرارها على الأرض ـ والمثل البارز هنا عرب اقليم الشرقية ـ وفيما بعد نزول قبيلة الهوارة بالبحيرة على أيام الفاطميين ثم نزوحهم الى الصعيد الأعلى في عهد السلطان الظاهر برقوق ـ نقول أدّى هذا كله إلى ذوبان عناصر عربية عديدة في كتلة أهل الريف[٤١]. كما أن تسمية عرب القبائل بالموالي أخذت تذوب وتختفي مع اختفاء أنساب القبائل بعد أن ظلت هذه التسمية قائمة إلى القرنين الثالث والرابع للهجرة[٤٢].

ج ـ وإذا صحّ أن الريف المصري كان المستودع الرئيسي لعملية التعريب فقد كان للمدينة العربية الإسلامية أيضاً دور مهم، وذلك على الرغم من أننا نجد أنفسنا هنا أمام نشاط اقتصادي تجاري بالدرجة الأولى. وهنا يشار في العادة إلى مدن رئيسية كالفسطاط والجيزة وقُوص وأسوان. فمن ناحية كانت هذه المدن الرئيسية بمثابة مراكز الاتصال الثابتة بين مصر وبين العمق العربي في شبه الجزيرة. ومن ناحية ثانية كانت هذه المدن مركز الأسواق الرئيسية للتجارة يفد اليها أهل الريف لبيع محصولاتهم وصناعاتهم الصغيرة. وفي اطار المدينة نشأت علاقات متشعبة اقتصادية ولغوية بين أهل الريف مسيحيين ومسلمين[٤٣]. ومن ناحية ثالثة فرضت هذه العواصم نفسها كعواصم للثقافة العربية الاسلامية.

وإذا أخذنا مثلاً لذلك مدينة أسوان في العصور الوسطى فسوف نجد أن فيها استقر القحطانيون والعدنانيون ببعض أصولهم وفروعهم. ونزحت اليها قبائل أخرى كان أشهرها بنو ربيعة التي جاءتها في القرن الثالث الهجري، واحتلت مكاناً خاصاً في تاريخ المدينة. فقد دخلت في حروب مع قبائل البجة، ثم انتهى الصراع بين هذه القبائل والنازحين العرب الى

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤١) Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p. 37.

(٤٢) سيدة اسماعيل الكاشف، احمد بن طولون، سلسلة اعلام العرب، ٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتاليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٣ ـ ٤.

(٤٣) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ص ٧٣.

نوع من التعايش والاختلاط[٤٤]، كما نقلت ربيعة الدماء العربية الى النوبيين في مقاطعة النوبة الشمالية، وصارت سلالتهم تعرف في الوقت الحالي بالكنوز[٤٥].

على أن امتزاج العرب بغيرهم في اسوان لم يكن مجرد امتزاج بين العروق والأجناس وإنما اندرج في المسار الحضاري العام للمجتمع. دليلنا على ذلك الحفريات التي أجريت في جبانة أسوان التي تضم شخصيات تدل شواهد قبورهم على أنهم ينتمون إلى جنسيات مختلفة. وقد أوضحت معظم الشواهد أن اسم المتوفَّى كان يُتبع باسم قبيلته في خلال القرنين الأوّلين للهجرة. ومنذ القرن الثاني كانت الشواهد تشير إلى أن انتساب المتوفى أخذ يتنقل من العائلة إلى الموطن. أما في غضون القرن الثالث الهجري وما يليه، فقد جاءت الشواهد ـ كقاعدة عامة ـ خلواً من ذكر قبيلة المتوفى أو الاقليم الذي ينتمي إليه، وبدلاً من ذلك جاء اسم المتوفى مضافاً إليه نوع المهنة التي مارسها في حياته: الخياط والعطار والنجار، وهكذا[٤٦].

وإذا جاز لنا أن نلخص في عبارات عامة مآل الهجرات العربية التي ارتبط مجيئها بتعريب مصر أمكن القول:

١ ـ ان الغالبية الكبرى من أبناء القبائل العربية قد خضعوا، إنْ في الريف أو في المدينة، لعملية حتمية من الاستيعاب والتمثل في المجتمع. حتى إذا جاء القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع للهجرة) استهل المقريزي كتابه عن العرب الذين هاجروا الى مصر بقوله:

«اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر، وجهلت أحوال أكثر أعقابهم. وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر. فمن بقي. . الخ»[٤٧].

٢ ـ وان العرب كقبائل وأفراد قد اختفوا بعد أن نقلوا دفعة كبيرة من دمائهم الى شعب مصر فكانت الهجرة العربية «دون مبالغة أو تهوين من شأنها أهم وأخطر إضافة ـ ولا نقول بالضرورة تغيير أو تعديل ـ إلى تكوين الدم المصري برمّته»[٤٨].

وعندما جاء المهاجرون العرب الى مصر، وجدوا أن ملكية الأرض تؤول في نهاية الأمر

---

(٤٤) محمود محمد الحويري، اسوان في العصور الوسطى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٤٧) البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة، ص ٥٦.

(٤٨) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٩٦. هذا وينحو د. حمدان في دراسته لأنثروبولوجية الهجرة الى رفض اتجاهين في تقويم اثر الهجرات العربية: الاتجاه الاول يبالغ مبالغة مفرطة في اثرها ووزنها، اما الثاني فيغالي مغالاة شديدة في التقليل من خطرها ونتائجها. لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

ـ ومن الناحية القانونية ـ الى الدولة. ويلاحظ أنه في العقود الأولى التي أعقبت الفتح لم يُثَرْ تناقض بين المهاجرين وبين القبط حول هذه القضية. ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب قرر أن تكون أرض مصر فيئاً للمسلمين ورفض أن توزّع على المقاتلة وبذلك أبقى رقبة الأرض في يد الدولة[49]. وفي ظلّ هذا الوضع الجديد، ومع ضرب الاقطاع البيزنطي، نفترض أن يكون قد عاد شيء من الاستقرار الى المشتركات القروية.

غير أن الخلاف على ملكية الأرض سرعان ما ذرّ قرنُه؛ ذلك أنه على الرغم من أن الاسلام وحّد العرب في أمة واحدة، إلّا أن هذه الوحدة استمرت تحمل في داخلها تكوينات اجتماعية سابقة على الاسلام، من البدو وفقراء الفلاحين والرعاة والعبيد وأثرياء التجار. ومع ازدهار التجارة الذي اقترن باتساع متسارع وهائل في رقعة الأراضي المفتوحة تحولت الغنائم التي وزعت على المقاتلة لتصبح مصدراً للتراكم ولتكوين ثروات خاصة. ومع رسوخ التبادل النقدي ظهرت أشكال متعددة من ملكية الأرض. ومنذ النصف الثاني من القرن الأول بدأت تنمو قطاعات وإن اختلفت عن نمط الاقطاع الأوروبي[50]، وجرى تنظيم شراء الأرض وتأجيرها. وحاول الخليفة عمر بن عبد العزيز أن يوقف هذه العملية. لكن الأمور عادت تسير في مجراها بعد وفاته. وعادت البنى الاقطاعية تُطِلّ من جديد في العصر العباسي[51]. ويقرر بعض الباحثين أن نشاط الملّاكين العرب الذي اتجه إلى ادارة املاكهم والاشراف على زراعتها وما تطلبه هذا كله من جلب الفلاحين لزرع الأرض قد أدى الى خلخلة المجتمعات القروية[52].

على أن البنى الإقطاعية التي قامت كانت على نوعين: اقطاع استغلال واقطاع زكاة. وهذا يعني أن الشكل الغالب أن ملكية الأرض ـ على الأقل من الناحية النظرية ـ ظلت للدولة أو للخليفة أو لأمة الاسلام[53]. واستمر الوضع في جوهره قائماً حتى بعد أن ظهرت أشكال أخرى من الملكية مثل نظام القبالات في العصر العباسي[54].

---

(٤٩) ابراهيم احمد العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية (القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٥)، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٥٠) زبيدة عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨)، ص ٦٠ - ٦٤.

(٥١) احمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٢٦٩.

(٥٢) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ص ٧٢ - ٧٣.

(٥٣) سعد، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٥٤) عبد المنعم ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٣)، ص ١١٣ - ١١٤.

وظلت الدولة هي المالكة قانوناً لفائض الإنتاج تأخذه في شكل الريع العيني وفي شكل السخرة. وكان الخراج يقتضي نقداً وعيناً من غير المسلمين، وتفرض الضرائب العشرية على الأرض التي يزرعها العرب وغيرهم من المسلمين. وعندما تعاظم عدد المسلمين من المصريين وانخفضت حصيلة الخراج، أخذ الخراج أيضاً من العرب ومن أهالي البلاد المسلمين (الموالي). أما الجزية فكان غير المسلمين يؤدونها نقداً. وفي فترات مختلفة فرضت ضرائب مختلفة على الصنّاع والأجراء. ويذكر المقريزي أنه فرضت ضرائب على التجارة تعرف بالمكوس على عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور(٥٥).

واتبع العرب في تحصيل الضرائب النظام نفسه الذي اتبعه البيزنطيون. فكانت كل قرية مسؤولة بالتضامن عن الضرائب المقدرة عليها. وكان رؤساء القرى يشرفون على توزيع الضريبة على دافعيها. واستمر الوضع على ذلك حتى بعد ظهور «قبالات الأرض» في العصر العباسي. فكان المتقبل هو الشخص الذي يتولى مسؤولية جمع الضرائب عن الاقليم(٥٦).

وإذا كان الأمر قد استقر على أن ضريبتي الأرض والرأس كانتا من الضرائب المشروعة لأنها «تأتي من مال الفيء أو الخراج عن طريق مصالحة أهل الذمة»(٥٧) فإن الأمويين «اعتمدوا أيضاً على موارد غير مشروعة استفحل ضررها في المشرق، وامتد إلى مصر وأثّر في مجريات الأحداث السياسية التي عرضت لها وهي في دور تكوينها الاسلامي والعربي»(٥٨). من ذلك الضرائب التي فرضت في مواسم زراعية معينة. ومنها أيضاً الجزية التي فرضت في وقت من الأوقات على من أسلم من الموالي، وغير ذلك من الضرائب التي جعلت بعض الولاة يلجأون إلى وسائل عنيفة في الجباية(٥٩). وهو الأمر الذي اضطر الفلاحين إلى الهرب. وهكذا بدت الحاجة ماسّة في بداية القرن الثاني للهجرة إلى الاستعانة بالقبائل العربية لتزرع الأرض المهجورة(٦٠) كما أدى التعسف في تحصيل الضرائب الى قيام هبّات واعتصابات عنيفة من جانب الفلاحين، وهي التي ذكرها المقريزي تحت اسم «انتفاضات القبط»(٦١).

وفيما يتعلق بالتراتب الاجتماعي فقد انتهى الأمر بالمهاجرين العرب الى أن يتوزعوا على

---

(٥٥) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ١، ص ١٠٦.

(٥٦) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٦١ - ٦٢، والكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٥٩ - ٦١.

(٥٧) العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، ص ١٦٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٦٠) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٦٣.

(٦١) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ١، ص ١٠٣، والكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ١٣٧.

الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة. لقد ظلت السلطة في يد أقلية يقف على رأسها حاكم مطلق هو الخليفة (أو عامله، في البلاد المفتوحة). وعندما كان العنصر العربي غالباً في العصر الأموي كان الحكم بيد ما يمكن أن يسمى بالارستقراطية العربية التي ضمت كبار قادة الجند والاشراف وكبار التجار. واتجه كل هؤلاء الى تملك الأرض. وظل العرب بوجه عام وحتى أوائل القرن الثالث الهجري يشكلون طبقة اجتماعية تتمتع بامتيازات خاصة[٦٢]. ويذكر المقريزي أن خلفاء بني أمية وبني العباس كانوا يمنحون الاقطاعات للمقربين اليهم[٦٣]. واتسعت دائرة الفئات الاجتماعية التي سعت إلى تملك الأرض وحيازتها لتضم ليس الأجناد والأمراء فقط بل والوجوه وأهل النواحي من العرب والقبط وغيرهم[٦٤]. وكان توريث المنصب أو الوظيفة هو أسلوب الالتحاق بهذه الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو تلك، وهو ما طبقه الخلفاء والأمراء وكبار الموظفين.

ومع اتّساع رقعة الإسلام في مصر نمت في ظل العهد الأموي واتجهت الى الصعود في المجتمع فئات من المصريين المسلمين (الموالي) فكان منهم الملاك الكبار والكتاب والفقهاء، ومنهم من اشتغل بالتجارة والعلم فضلاً عن الباعة والصناع وأصحاب الحرف[٦٥]. وبقي الفلاحون على الدوام يمثلون بكتلتهم الكبيرة قاعدة الهرم الاجتماعي.

وصاحب استيطان القبائل العربية واشتغالها بالزراعة تحول اجتماعي كبير بين أبناء مصر وغيرها من ولايات الدولة العربية تمثّل في ازدياد الهجرة من الريف الى المدن بكيفية بلغت حد الخطر في زمن الأمويين. وكان في مقدمة أسبابها ارهاق الفلاحين والانطلاق الخطير في تكوين الملكيات الكبيرة[٦٦].

وفي إطار السياسات التي طبقها بنو أمية اشتدت وتعددت مظاهر التمايز في المجتمع المصري. فقد كان ثمة تمايز في توزيع الثروات بين القبائل العربية المهاجرة ذاتها. وعلى سبيل المثال كانت القبائل الكبيرة ذات النفوذ الواسع تستأثر بالقرى الخصبة المجاورة للفسطاط في منف وأوسيم[٦٧]. ومع اتساع ظاهرة الاقطاع اتسعت الهوة بين شيوخ القبائل وكبار الملاك من ناحية وبين عامة أفراد قبائلهم من ناحية أخرى[٦٨]. وفي خلافة هشام بن عبد الملك حرم المصريون المسلمون من العطاء الذي كان يعطى للموالي الذين يسلمون

---

(٦٢) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج، ص ١٩٧.

(٦٣) المقريزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦.

(٦٥) العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ويلتحقون بصفوف المجاهدين(٦٩). فبدأ المصريون المسلمون يكافحون ضد التفرقة بينهم وبين العرب الفاتحين، منطلقين من أنه «لا فضل لعربي على أعجميّ إلاّ بالتقوى». وكان أن انحازوا إلى جيوش العباسيين التي قدمت إلى مصر لتنهي حكم الأمويين(٧٠). وقد اشترك الأقباط الذين كانوا يكونون أغلبية الشعب المصري إذ ذاك في تلك الحركة التي أدت إلى زوال الخلافة الأموية(٧١).

وعندما قام الخليفة المتوكل العباسي بإسقاط العرب من ديوان العطاء تسارع التحاق العرب الذين اتخذوا الزرع معاشاً بطبقة الفلاحين المصريين.

ثم لعبت الدولة العربية الاسلامية ـ وذلك بما تملك أي دولة في العادة من قوة القسر والإرغام ـ دوراً هاماً في عملية دمج القبائل التي استقرت على الأرض الزراعية بمجتمع الفلاحين. فلم يتردد الولاة في أن يقمعوا بقوةٍ الغالبية العظمى من أعمال التمرد أو الشغب التي وقعت من القبائل(٧٢). ومع اتجاه القبائل الى الاستقرار، ضعفت العلاقات والمفاهيم القبلية واشتدت بالمقابل سلطة عمال الدولة، وخضع الرؤساء والمشايخ للأمير باعتباره ممثل الخليفة(٧٣).

فإذا كنا قد توسعنا قليلاً في الحديث عن مآل الهجرات العربية فقد كان الباعث على ذلك أن نصل في النهاية إلى هذه النتيجة: وهي أن دخول العرب الذين استقروا في البنية الطبقية للمجتمع المصري ـ خاصة في الريف ـ أدخل العرب بالضرورة، وفي النهاية في حلبة الصراعات الاجتماعية الدائرة في المجتمع. فكان لابد أن تتولّد بالضرورة مواقف تفرض التكامل بين المصريين والعرب تمليها المصلحة الطبقية أو الفئوية بأكثر مما تمليها ـ في النهاية ـ اعتبارات العصبية الضيقة أو الأصول السلالية. وهكذا لم ينتهِ العرب المهاجرون إلى أن يصبحوا طبقة مغلقة تفصلها عن المصريين امتيازاتها وخصائصها الإثنية.

ثانياً: انتشار الاسلام بين غالبية المصريين

على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة كانت غالبية المصريين (القبط) قد تحولت إلى الاسلام. وتوضح وقائع التاريخ أن الذين اعتنقوا الدين الجديد من أهل البلاد

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٠٧.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦ و١٦٠ ـ ١٦٨. انظر ايضاً: عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، ص ١٢٥.

(٧٣) العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، ص ٢١٣.

قد فعلوا ذلك تحت تأثير بواعث مختلفة ومتفاوتة. ما أكثر ما تداخلت وتشابكت حتى ليصعب الفصل بينها في بعض الأحيان. وإن بقي بعد ذلك أن الظروف المحيطة بالتحولات الجمعية هي التي كانت - في هذه الفترة أو تلك - تغلب مجموعة من البواعث على غيرها.

ولدينا هنا ثلاث مجموعات رئيسة من البواعث المباشرة:

١ - فالثابت تاريخياً أن كثيرين من قبط مصر قد دخلوا الاسلام طوعاً أو عن اقتناع. والراجح أن هذا الأمر بدأ مع مجيء جيش عمرو بن العاص إلى البلاد. فيذكر الأسقف حنا النقيوسي - وكان قد شهد فتح مصر - أن جيش المسلمين كان يرافقه مصريون كفروا بالمسيحية واعتنقوا ديانة عمرو بن العاص(٧٤). وذكر المؤلف أنه كان قد ذرّ في ذلك الوقت شقاق خطير قسم أهالي مصر السفلى إلى قسمين: أحدهما مع تيودور القائد الروماني الأعلى، بينما أراد الآخر أن ينضم إلى صفوف المسلمين. وقد وثب أنصار كل من الحزبين على الآخر فنهبوا ممتلكاتهم واشعلوا النار في مدينتهم(٧٥).

أما المؤرخ أ. ج. بتلر، الذي لم يدّخر جهداً في الإشادة بصلابة القبط في الدفاع عن عقيدتهم الدينية، فقد توصل إلى نتيجة مؤداها أن ثمة بواعث قوية قد حدت بالقبط الى أن يمتزجوا بالاسلام كل الامتزاج في معيشتهم ودينهم(٧٦). من ذلك مثلاً: الكراهية العميقة التي كان القبط يكنونها للحكم البيزنطي. ثم هناك البلبلة الفكرية التي استشرت في أرجاء الامبراطورية البيزنطية بسبب الصراعات الحادة بين المذاهب المسيحية(٧٧). ويضيف باحثون آخرون الى ذلك: ما لمسه أهالي البلاد من أن حكم المسلمين قد بدا أخف وطأة من نير الرومان. وأنه كان قد طرأ - على سبيل المثال - تغير كبير إلى الأفضل على أحوال القبط في السنوات الخمسين أو الستين التي أعقبت الفتح. فقد ترك العرب مقاليد الأمور في أيدي أهل مصر من القبط واحتفظوا لأنفسهم بالسيادة العليا وتنفيذ أحكام الدين، حتى لقد أصبح للقبط «نصيب كبير في ادارة بلادهم ربما لم يصلوا اليه قبل الفتح العربي»(٧٨). وأنه على الرغم من أن مصر أجريت عملياً مجرى البلاد المفتوحة صلحاً، فقد قبل العرب أن يمنحوا المصريين عهداً(٧٩)، وبمقتضاه تركت الأرض للأهالي، ولم تقسم بين المقاتلة. وعرف القبط عهداً من

(٧٤) *Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits,* texte éthiopien publié et traduit par M.H. Zotenberg (1983), p. 560.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٧٦) ألفرد ج. بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة فريد ابو حديد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣)، ص ٤٢٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧٨) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ١٩٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الحرية الدينية رزحوا تحت نقيضه في زمن الرومان. وعاد إلى العقيدة الأرثوذكسية «عدد لا يحصى من أبنائها». وفي تلك الفترة تمكنت قيادة الكنيسة من اعادة بناء الكثير مما تهدّم من الأديرة والكنائس والصوامع، كما سمح للقبط ببناء كنائس جديدة[٨٠].

وأخيراً، يمكن أن يقال بوجه عام ـ إنه في الفترة التي أعقبت فتح مصر لم تظهر من قبل الحاكمين العرب سياسات عامة أو اجراءات خاصة يمكن أن تفسر على أنها موجهة إلى إجبار القبط على ترك عقيدتهم.

٢ ـ وثمة قطاع من الأقباط تحول إلى الإسلام بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بينهم وبين المسلمين وذلك بما يرفع عنهم وطأة التمييز في بعض المجالات السياسية والاجتماعية. فلقد نسب بعض المؤرخين المسلمين إلى الخليفة عمر بن الخطاب ما سمي «بعهد عمر» أو «العهد العمري» وأن هذا العهد تضمن شروطاً صارمة تمنع المسيحيين من بناء الجديد من الكنائس والأديرة، أو تجديد ما يتهدم منها، وتحرم عليهم أن يدعوا المسلمين إلى الشرك، وتفرض على أهل الذمة أن يوقروا المسلمين فيقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس. وتنهاهم عن حمل السلاح أو التشبه بالمسلمين في شيء من لباسهم أو ركوبهم، وتلزمهم بشد الزنانير على أوساطهم وجز مقاديم رؤوسهم، إلى غير ذلك من الشروط[٨١]. ويشير باحثون آخرون إلى أن عمرو بن العاص قد فرض شروطاً واجبة ـ من قبيل ما سبقت الاشارة اليه ـ على أهل مصر بأمر من الخليفة[٨٢]. وعلى الرغم من أن بعض الباحثين ينفي أن يكون قد صدر عن عمر بن الخطاب مثل هذا العهد[٨٣]، إلّا أنه من الثابت أن الخليفة العباسي المتوكل أمر باجبار أهل الذمة بلبس الطيالسة العسلية والزنانير وأن يضعوا على رؤوسهم القلانس المختلفة الألوان. وأمر بهدم بيعهم المستحدثة، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين، كما نهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، وغير ذلك[٨٤].

وأياً كان الرأي حول صدور أو عدم صدور «العهد العمري» فإن من الباحثين من يذهب إلى أن القيود التي تضمنها قد استحدثت في بعض العصور المتأخرة[٨٥]، وفي الوقت نفسه يذهب بعض المؤرخين إلى أن مثل هذه الاجراءات التي طبقت على قبط مصر في بعض

---

(٨٠) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٨١) توماس و. ارنولد، الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية، ترجمة وتعليق حسن ابراهيم حسن، عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٨٢) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٠٦.

(٨٣) ارنولد، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٨٤) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٨٥) ارنولد، المصدر نفسه، ص ٧٥.

العهود كان الخلفاء وولاتهم يتساهلون في تنفيذها في معظم الأحيان، وأن التمسك بها كان يقل تدريجياً حتى وإن تم تنفيذها بدقة وقت صدورها، وأن هذا الأمر صحيح وثابت تاريخياً[٨٦].

غير أنه من الصحيح أيضاً أن قسماً من مسيحيّي مصر الذين أسلموا قد فعلوا ذلك لما كانوا يطمعون فيه من مساواة المسلمين الفاتحين. وأن الأقباط كانوا عرضة أحياناً لبعض المضايقات التي حملت بعضهم على ترك دينهم كي يتخلّصوا منها وليصبحوا على قدم المساواة مع المسلمين[٨٧].

٣ ـ أما المجموعة الثالثة من العوامل التي أحاطت بدخول كثير من القبط في الاسلام فترتبط بالنظم الضريبية التي طبقت على المصريين.

وما حدث هو أن العرب قد أبقوا على طرق الروم في تدوين دواوينهم وجمع ضرائبهم، وإن كان العرب على ما يلوح أخف وطأة في جباية الأموال[٨٨]. وكان للجباية مصدران رئيسان: الجزية والخراج. وكانت الجزية كما هو معلوم تؤخذ من غير المسلمين، ويؤخذ الخراج من المسلم والقبطي على حد سواء. وكانت الجزية التي فرضت على القبط مقداراً معلوماً، في حين كان خراج الأرض يتغير بحسب علو الفيضان وبحسب حال الزراعة[٨٩].

ولكن، مع تعاظم اعداد الداخلين في الاسلام أخذ مقدار الجزية يتناقص باطّراد. وفي الوقت نفسه، وفي ظل متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية محيطة بالدولة العربية، ازدادت حاجة الدولة الى المال. هنا بدأ بعض الخلفاء والولاة يشدّدون أساليب الجباية. ففي ولاية عبد العزيز بن مروان، وعلى الرغم من أنه اهتم بادخال اصلاحات كثيرة في مصر وبنيت في عهده كنائس، فرضت الجزية على الرهبان على الرغم من التقليد العربي والمستقر بألاّ تفرض أي ضريبة على هذه الطائفة. وكان من أثر هذا الاجراء أن اعتنق الكثيرون الدين الاسلامي[٩٠]. وخلف عبد العزيز بن مروان في ولاية مصر عبد الله بن عبد الملك بن مروان «وكان محباً للمال جداً. . وأمر أن لا يدفن ميت حتى يقومون [يقوموا] عنه بالجزية»[٩١]. واشتد اسامة بن

(٨٦) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٨٨) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٩٠) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٩١) ساويرس بن المقفع، تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية المعروف بـ «سير البيعة المقدسة»، نشره وترجمه الى الانكليزية تحت عنوان: =

زيـد التنوخي عـامل الخليفـة سليمان بن عبـد الملك في تحصيل الضرائب فـأسلم كثـيرون في عهده تخلصاً من الأعبـاء الماليـة[92]. وعندمـا جاء الخليفـة عمر بن عبـد العزيـز أمر بـألاّ يؤخذ الخراج من أواسي الأساقفة والبيع «وأبـطل الجبايـات وعمَّر المـدن. وكان النصـارى في أمن وهدوء»[93]. ولكن عندما رفض أن تؤخـذ الجزيـة ممن أسلموا، وأسقـطها عنهم، عـلى الرغم من أن متـولّي خـراج مصر طالب بـإبقائهـا، عنـدئـذ جـذبت هـذه السيـاسـة الى الاسـلام عـدداً كبيـراً من الأقباط[94]. غير أن سياسة اعفاء الذين يعتنقون الاسلام من الجزية لم تستمـر بصفة دائمـة بعد عمر بن عبد العزيز[95].

وكان من المتوقع في مواجهة التشدد في جمع الجزية والخراج أن تتابع صور المقاومـة التي أبداها قبط مصر، وبوجه خاص بين الفلاحين. وقد تراوحت أشكالها بـين الهروب من القـرى وبـين المقاومـة العنيفة. ووقعت أولى الانتفـاضات في الصعيـد الأعلى، في ذلـك الاقليم الذي عرف بالاقليم الطيبي في عهد الـرومان[96]. وكـانت بدايـات القرن الثـاني للهجرة شـديدة الى أقصى حد على الأهالي. فثاروا في الصعيد عام ١٢١ هـ، وثاروا في سمنود في ١٣٢ هـ، وثـاروا برشيد في السنة نفسها، كما ثار أهل البشرود أيضاً[97].

وقد أمل القبط خيـراً عند مجيء الـدولة العبـاسية. ولكن لم تمض ثـلاث سنوات عـلى قيـامها حتى ضـوعف الخراج عـلى القبط ولم يتحقق مـا وعـد بـه العبـاسيـون «من التخفيف عنهم». وعنـدما وعـد الخليفة العبـاسي السفاح أن يعفي من الجـزيـة كـل من اعتنق الـدين الاسلامي، ويقيم شعائـره، تخلى كثير من المسيحيين عن دينهم، واعتنقوا الدين الاسـلامي بسبب فداحة الجزية والأعباء الملقاة عليهم[98]. هنا، كان وارداً أن تتجدد هبّات القبط فثاروا في سمنود عام ١٣٥ هـ، وثـاروا في سخا عـام ١٥٠ هـ. ويقدر أن آخـر ثورة لهم كـانت في زمن الخليفة المأمون وكان ذلك في عام ٢١٦ هـ، عندما ثار أهل الوجه البحري كلهم، سواء في ذلك العرب أو القبط، وطردوا عمّال الحكومة[99]. ونجـح الافشين قـائد المـأمون في بعض جهات الدلتا في قمع هذه الانتفاضة الكبرى، ولكن منـطقة البشـرود امتنعت عليـه، فاضـطر

= «History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria: Saint Mark to Theonas (33 A.D.),» in: Graffin et F. Nau, *Patrologia Orientalis* (Paris: Librairie de Paris, 1907), vol. 1, p.55.

(٩٢) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٩٣) ابن المقفع، سير البيعة المقدسة، ج ٢، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٩٤) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٩٦) Jean-Claude Garcin, *Un Centre musulman de la haute Egypte médiévale: QUS*. (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976), p. 44.

(٩٧) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

المأمون أن يأتي بنفسه في عدد اضافي من الجند، وتمكن في نهاية الأمر من انزال الهزيمة بالبشامرة[١٠٠] ويذكر المقريزي أنه كان من نتائج قمع هذه الانتفاضة أن حل «الموازيت»[١٠١] أو رؤساء القرى أو العمد المسلمون محل الموازيت القبط وغلب المسلمون على القرى[١٠٢]. وفي هذا لاحظ بعض المؤرخين أن ثمة تلازماً بين اتباع سياسات مالية متشددة من قبل بعض الحكام العرب، وبين اضطرار تحول القبط الى الاسلام[١٠٣].

الأطر المعرفية لانتشار الاسلام

تضم هذه الأطر بعض مكونات ايديولوجية متفاوتة شكلت المناخ العام لتقدم الاسلام في مصر. ونشير هنا بوجه خاص:

- إلى الرؤى والتنبؤات التي تتعلق بحتمية مجيء يوم الخلاص من النير البيزنطي.
- التطورات التي آلت إليها الصراعات المذهبية المسيحية.
- المصريون وايديولوجية التوحيد.
- رؤية العرب والمسلمين للسكان (القبط) وللبلد (مصر) وللحضارة المصرية.

وعن النقطة الأولى، فإنه في الفترة التي عرفت باسم «عهد العذاب الأعظم» وفيها بلغ اضطهاد هرقل لأتباع الكنيسة المصرية ذروته، وتراجعت أشكال المقاومة الشعبية أو تبددت، انتشرت في صفوف المصريين آمال جارفة من أجل الخلاص مما هم فيه. ثم تحولت هذه الآمال الى نوع من اليقين بأن يوم الخلاص آتٍ لا محالة. وتحدِّثنا بعض الكتابات القبطية عن تنبؤات ترددت تجاوباً مع آمالهم فيذكر ساويرس بن المقفع[١٠٤] أنه عندما جاء المقوقس (نائب هرقل وحاكم مصر ومنفذ عمليات القمع) ظهر ملاك الرب لبنيامين (البطريرك) وقال له: «اهرب أنت ومن معك من هاهنا، لأن شدائد عظيمة تنزل عليكم. ولكن تَعزَّ فما يقيم هذا الجهاد الا عشر سنين»[١٠٥]. ويضيف ساويرس أنه قيل لهرقل إنه «ستأتي عليك أمة مختونة، وتغلبك، وتملك الأرض»[١٠٦] وواضح من هذا أن الاشارة الى السنوات العشر إنما تعني أن نهايتها تبدأ بمجيء العرب الى مصر. وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنه جاء في ترجمة صموئيل القلموني، وهو من

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩. انظر ايضاً: آرثر ستانلي ترتون، اهل الذمة في الاسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٠١) «الموازيت» جمع الميزون او المازوت، محرّفة عن الكلمة اليونانية (Mezeion) وهو رئيس مجلس القرية.

(١٠٢) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ٢، ص ٤٩٤.

(١٠٣) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢١٧.

(١٠٤) من المعتقد انه ولد حوالى ٩١٥ م، وكان اسقفاً للأشمونيين.

(١٠٥) ابن المقفع، سير البيعة المقدسة، ص ٤٩٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.

رهبان القبط الذين اشتهروا بورعهم، أنه تنبأ بقدوم العرب، وانتهاء غزوتهم بانتصار المسيحيين[١٠٧].

وعندما جاء جيش عمرو بن العاص وهزم الروم، رأى المصريون في مجيء المسلمين نازلة أرسلها الله لينتقم من ظالميهم[١٠٨]. وهنا تكتسب شهادة حنا النقيوسي، في هذا الصدد أهمية خاصة، لأنها تقدم تفسير ما حدث من منطلق ديني. فيذكر المؤرخ القبطي:

«ويقول الناس ان هزيمة الروم وانتصار العرب كان بسبب ظلم الامبراطور هرقل واضطهاده للأرثوذكس بواسطة قورس. وهي الأمور التي أدت إلى هزيمة الروم وسيادة العرب على مصر»[١٠٩]. وربما تمثل المحك الرئيسي لاختبار نيات العرب الفاتحين ـ على الأقل من وجهة نظر القيادات الكنيسية في ذلك الوقت ـ في السياسة التي كان يزمع المسلمون ابتاعها ازاء الكنيسة المصرية. وهنا نجد شهادة أخرى لحنا النقيوسي وذلك عندما يعرض لموقف عمرو بن العاص من دور العبادة. فيقول: «وأخذ مركز عمرو يقوى، وعمل على تحصيل الضرائب التي تضاعفت، ولكنه لم يأخذ شيئاً من ممتلكات الكنائس، وكذلك لم يرتكب عملاً من أعمال السلب والنهب بل قام بحمايتها طيلة ولايته على مصر»[١١٠]. وينقل بعض المؤرخين عن الرحالة «فانسلب» أنه رأى على جدران «المعلقة» ـ وهي كنيسة في «قصر الشمع» أو بابليون ـ عهداً كتبه عمرو بن العاص بيده لحماية الكنيسة، وهو يلعن من يسعى من المسلمين إلى حرمان القبط منها[١١١].

ونخلص مما تقدم أنه كان وارداً أن يتعاطف جمهور من القبط مع العرب القادمين وذلك في ظل المناخ النفسي والفكري الذي هيأ المصريين، إذ ذاك، لزوال دولة الروم وانقضاء حكمهم على أيدي «الإسماعيليين» أو «أبناء اسماعيل»، كما كان يدعوهم حنا النقيوسي وغيره من رجال الدين المسيحي.

وفيما يتعلق بالنقطة الثانية فإن المسيحية عرفت في أيامها الأولى ببساطتها، كما بشّر بها المسيح وحواريّوه. وكانت المسيحية ترتكز إذ ذاك على عقيدة تقوم على الايمان بإله واحد ذي اقانيم ثلاثة: الآب والابن والروح القدس. غير أن النزاعات المذهبية ما لبثت أن ذرّت بقرنها داخل الكنيسة عندما وجد الفكر اللاهوتي نفسه مشغولاً بالإجابة عن السؤال التالي: هل المسيح هو من نفس طبيعة الإله (الآب)؟ (وهي العبارة التي تقابل في اليونانية Homoousis) أم هو من طبيعة مماثلة لطبيعة الإله (الآب)؟ (وهي العبارة التي تقابل في اليونانية

(١٠٧) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ١٦٤.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(١١٠) *Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits*, p. 584.
(١١١) بتلر، فتح العرب لمصر، الهامش ص ٣٨٧.

Homoiousios). ولما كان الجدل بين رجال اللاهوت يجري ـ كما هو معروف ـ باليونانية لغة الدولة والثقافة فقد خيل للبعض أن الخلاف يدور حول أصغر حرف من حروف الأبجدية اليونانية وهو «الأيوتاخ»[١١٢] غير أن الأمر لم يكن كذلك. فكان ما كان من أمر المجامع المسكونية التي تتالت والتي طرحت فيها قضايا أخرى عويصة. فكان يحدث أحياناً أن يؤدي التطرف في معاداة مذهب أو هرطقة الى ظهور مذاهب أخرى جديدة أو مقابلة[١١٣]. ولقد استمر القبط ومعهم غيرهم من أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة ينافحون عن مذهبهم لفترة امتدت من القرن الثاني للميلاد وحتى القرن السابع. لكن المسيحية كانت قد أخذت الصورة المذهبية الكاملة. وهو أمر دعا ساويرس بن المقفع (الذي عاش في القرن العاشر) إلى أن يصف «مذهب النصارى» بأنه مذهب «دقيق المعاني، عميق التفسير، لا يفهمه إلاّ الحكيم الماهر، الفيلسوف الفاضل، الرجل الخير»[١١٤]. وفي هذا الجو خلق «شعور من اليأس زعزع العقيدة الدينية ذاتها»[١١٥]، وفيه أيضاً اعتنق الدين الاسلامي أناس فعلوا هذا عندما طرح الاسلام نفسه كدين بسيط لا أسرار فيه[١١٦].

وفيما يتعلق بالمصريين «وايديولوجية التوحيد» فإن السؤال الذي يطرح في العادة هو: إلى أي مدى شكلت عقيدة التوحيد الاسلامية عقبة أمام من تحول من مسيحيي مصر ـ طوعاً ـ إلى الاسلام؟ ذلك ان ما يدفعنا الى الاهتمام بهذه القضية ما هو معروف من أن الاسلام قد طرح عقيدة التوحيد بكيفية بسيطة، وأن الكنيسة إذا كانت قد طرحتها في «قانون الايمان»[١١٧] فقد تم ذلك ضمن صيغة تتمسك بالتوحيد، وبعقيدة التثليث في آنٍ واحد.

ولدينا هنا نظريتان عن نشأة الفكر التوحيدي في مصر الفرعونية والمسيحية.

فتذهب النظرية الأولى الى أن من طبيعة الفكر المصري أن يميل إلى جمع العناصر المتباينة في كل واحد، الأمر الذي حدا بعلماء المصريات الى الاعتقاد بأن المصريين كانوا

---

(١١٢) هارولد ادريس بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ترجمة زكي علي (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٣٨.

(١١٣) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 56.

(١١٤) ساويرس بن المقفع، كتاب مصباح العقل، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي، ١ (القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨)، ص ٦.

(١١٥) ارنولد، الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية، ص ٨٩.

(١١٦) G.C. Anawati, «Factors and Effects of Arabisation and Islamisation in Medieval Egypt and Syria,» in: Speros Veronis (Jr.), ed. , *Islam and Cultural Change in the Middle East* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), p. 29.

(١١٧) تم استكمال «قانون الايمان» في صيغته النهائية عبر ثلاثة مجامع مسكونية عقدت على التوالي في نيقية عام ٣٢٥ م، وفي القسطنطينية عام ٣٨١ م، وفي افسس عام ٤٣١ م، واسهمت كنيسة الاسكندرية بالدور البارز في الصياغة.

موحدين في الدين، وأن آلهتهم كانت تدمج في اله واحد[١١٨] على أن القائلين بهذه النظرية يستدركون: «أن المسألة ليست مسألة إله واحد، بل طبيعة واحدة لظواهر الكون المرئية، مع إمكان صريح للاستبدال. فقد كان المصريون من حيث نظرتهم للآلهة والبشر يقولون بالطبيعة الواحدة. عديد من البشر وعديد من الآلهة ولكنهم في النهاية من طبيعة واحدة[١١٩]؛ وحتى إذا قيل إن المصريين القدماء اعتنقوا عقيدة التثليث فثمة نص يدعم نظرية التوحيد. وهو النص الذي يقدم لنا ثالوثاً مصرياً قديماً يتألف من الآلهة الثلاثة: آمون ورع وبتاح، الذين كانوا في إحدى فترات التاريخ أعظم ما في الكون شأناً ومندمجين في واحد، هو الواحد آمون[١٢٠].

أما النظرية الثانية، فتذهب الى أن عقيدة التوحيد نشأت في وسط الشعوب السامية التي اشتغلت بالتجارة، وأن الكنيسة القبطية حافظت على عقيدتها التوحيدية السامية التي ورثتها عن المسيحية في نشأتها الأولى إذ انها تبنتها ـ على أقل تقدير ـ في مواجهة التثليث الروماني. وأن مذهب التوحيد (الاسلامي) لم يكن غريباً عنها[١٢١].

وعلى أية حال، فلا بدّ من أن نضيف الى أنّ بعض الفرق المسيحية التي ظهرت في وقت لاحق كان لها مذهبها في التوحيد. ونشير بكيفية خاصة الى مذهب آريوس الذي كان له أتباع في مصر، في وقت من الأوقات. فقد ذهب آريوس الى أنّ الله الواحد لم يولد، وهو الواحد السرمدي ليست له بداية. وهو وحده الحق، وهو وحده الذي لا يموت، وهو وحده الحكيم اللطيف. أما ابن الله ـ حسب آريوس ـ فليس في وسعه أن يحوز على الصفات المتفردة للأب. فهو مولود وله بداية، وجاء زمان لم يكن فيه موجوداً[١٢٢].

وقد شغلت هذه القضية بعض الباحثين من علماء القبط المحدثين. وهنا نجد أنفسنا بازاء فرضيتين: الأولى تذهب إلى أن ما حدث بالفعل هو أن القبط قد حسبوا الاسلام

---

(١١٨) هـ. فرانكفورت [وآخرون]، ما قبل الفلسفة: الانسان في مغامرته الفكرية الاولى، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٢١) Moustafa M. Mosharrafa, *Cultural Survey of Modern Egypt*, 2 vols. (London; New York: Longman; Green, 1945), vol. 2, pp. 39-40.

(١٢٢) Paul Edwards, ed. , *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (London: Macmillan, 1972), vol. 1, Art.: «Arius and Arianism,».

هذا ويتجه بعض الباحثين في علم المصريات الى اثبات ان بعض النصوص التي خلفها المصريون القدماء تظهر ان عقيدتهم الدينية لم تكن بعيدة عن فكرة التوحيد. انظر على سبيل المثال:

A. Iskandar Sadek, «La Religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie au christianisme,» *Le Monde copte*, no. 9 (4ème trimestre 1980), p. 15.

هرطقة جديدة شبيهة بالهرطقة النسطورية[١٢٣]. أما الفرضية الثانية، فعندها أنه من المحتم أن يكون ثمة دليل يفسر لنا تحول المصريين الى الاسلام في الأيام الأولى من الحكم العربي. ذلك أن التشابه الظاهري بين مذهب الطبيعة الواحدة القبطي، ومذهب التوحيد الإسلامي ربما يكون قد لعب دوراً بارزاً في تخلق الجانب الأكبر من عقيدة لم تكن قد تبلورت بعد. ثم يضيف أصحاب هذا الرأي: إلا أن الجزية المزعجة، أو ضريبة الرأس، لم تترك للقبطي الذي أضحى صفر اليدين سوى مهرب واحد هو الإسلام[١٢٤].

وأياً كان الرأي، فإنّ الفرضيتين تؤيدان ـ على الأقل من الناحية العملية ـ الرأي القائل بأنّ المناخ الايديولوجي قد لعب دوراً في تحويل قطاعات من المصريين الى الاسلام من موقع الاقتناع بدعوته. وإذا صح أن الثقافة الإسلامية قد دخلتها عناصر ومؤثرات مختلفة ومتفاوتة يونانية ويهودية ومسيحية[١٢٥]، فإننا نجد من الباحثين المسيحيين أيضاً من يذهب الى أن اللاهوت العربي المسيحي الذي وضع في ظل الدولة العربية الاسلامية قد نحا منحى مغايراً للآهوت الغربي. وعلى سبيل المثال، يمكن أن يشار الى «أن المسيحي العربي لا يستطيع أن يفهم معنى التوحيد والتثليث كما يفهمه المسيحي في الغرب. . . فعندما يرسم المسيحي العربي اشارة الصليب يقول: بسم الآب والابن والروح القدس الإله الواحد آمين. أما في الغرب فيقولون: بسم الآب والابن والروح القدس آمين، ولا يقولونه: الإله الواحد»[١٢٦].

فالراجح في النهاية، ان التوحيد الاسلامي لم يشكّل عقبة لمن اراد من المصريين ان يعتنق الاسلام. فاذا جئنا الى النقطة الأخيرة فان ثمة في التراث العربي الاسلامي رؤية متميزة لقبط مصر. وقد تكفي الاشارة هنا على سبيل المثال الى ان المؤرخ العربي ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧ هـ) يستهل كتابه بفصل تحت عنوان «ذكر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقبط»[١٢٧] ويورد المؤلف من الاحاديث المنسوبة للرسول «اذا افتتحتم مصر فاستوصوا بقبطها خيراً فان لهم ذمة ورحماً»[١٢٨] وفي رواية اخرى «ذمة وصهرا» وانه كان يقال ان أم اسماعيل

---

(١٢٣) G. Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950), p. 3.

(١٢٤) Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam.*

(١٢٥) لمزيد من التفصيل حول المؤثرات اليهودية والنصرانية في الثقافة الاسلامية، انظر: احمد امين، ضحى الاسلام، ط ٩، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧)، ج ١: بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الأول، ص ٣٢٧ ـ ٣٥٣.

(١٢٦) سمير خليل (الأب)، «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم،» (القاهرة: المعهد الاكليريكي للاقباط الكاثوليك بالمعادي، آذار (مارس) ١٩٨٢)، ص ١٣. (غير مطبوع)

(١٢٧) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، نشره:

Charles C. Torrey, ed., *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Fūtūh Misr of Ibn Abd Al-Hakam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), p. 2.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢.

ابن ابـراهيم، كانت من الأقبـاط أيضاً، وان مـاريـة زوج النبي منهم. ومن ذلـك أيضـاً أن الرسول قال: «الله الله في قبط مصر فانكم ستظهرون عليهم ويكونون لكم عدة وعوناً في سبيل الله»(١٢٩). ومن الاحـاديث المرفـوعـة الى عبـد الله بن عمـرو انـه قـال: «قبط مصر اكـرم الاعـاجم كلهـا، واسمحهم يداً، وأفضلهم عنصراً، واقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة»(١٣٠).

ويقدم لنا ابن ظهيرة في كتابه ما يمكن أن يسمّى «مشروع رؤيـة عربيـة اسلاميـة لمصر وحضارتها»(١٣١)؛ ففي هذا الكتاب الذي يرجع الى القرن التاسع للهجرة اقتباسات من أعمال من تقدموه من رواد الخطط المصرية ومؤرخي مصر الاسلامية من أمثـال ابن الحكم والكِندي (ت ٣٥٠ هـ) وابن زولاق (ت ٣٨٧ هـ) والقضاعي (ت ٤٥٤ هـ)(١٣٢).

وأهم ما يلاحظ على اقتباسات ابن ظهيرة أن المؤرخين العرب يحرصون عـلى إظهار أن ثمة صلة عضوية تربط تاريخهم بتاريخ مصر(١٣٣)؛ فهم يسمون بعض ملوك الفـراعنة بـأسماء عـربية، كما يـذكرون ان بعض ملوك الفـراعنة كـانوا من العـرب (العـماليق)(١٣٤). ومصر في منظورهم بلد مقدس لأنها البلد الذي ولد فيه ـ أو زارها ـ كثيرون من الأنبياء والحكماء فضلاً عن الملوك والعلماء.

وقد عقد المؤرخون العرب والمسلمـون الفصول الضـافية لـلاشادة بـالحضارة المصريـة وربما اختلطت هنا الوقائع بالأساطير. ولكن يبقى ان الرؤية العربية الإسلامية ثمّنت مـيراث المصريين القدماء تثميناً عالياً. «فمصر بلد العلم والحكمة من قديم الـدهر، ومنهـا خرج العلماء الـذين عمروا الدنيا بكلامهم وتدبيرهم وحكمتهم»(١٣٥).

والملاحظة التي يمكن أن يعلّق بها الكاتب على هـذه الرؤيـة لا تنصّب على ان الحقـائق تختلط فيها بالأساطير وانما تنصبّ على محتواها التكاملي او الاندماجي الذي عبّر عنه «مثقفون» أو مؤرخون عرب ومسلمون عرفوا مصر، وحدّدوا بواعث التقرب من أهلها والاستقرار فيهـا والانتسـاب اليها. ومن هنـا يختلف هذا التـوجه اختـلافاً كبيـراً عن أوضاع قـامت في العهد الاغـريقي، عندمـا «كان النفور بين القبط والاغـريق مطبـوعـاً بميـزات منهـا الجنسي واللغـوي والثقـافي

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣١) جمال الدين محمد بن امين بن ظهيرة، المحاسن الباهرة في تـاريخ مصر والقـاهرة، تحقيق مصـطفى السقا وكامل المهندس (القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، ١٩٦٩).

(١٣٢) المصدر نفسه، ص هـ.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٣٤) Torrey, ed., *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Fūtūh Misr of Ibn Al-Hakam*, p. 7.

(١٣٥) وليم ورل، «مـوجز تـاريخ القبط،» تـرجمـة جمعيـة مـارمينـا العجـايبي، في: صفحـة من تـاريـخ القبط (الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٥٤)، ص ١٥٦.

والاقتصادي والديني والسياسي»[١٣٦] وساعد هذا كله على انتشار الاسلام.

ثالثاً: تحول المصريين الى اللغة العربية

عندما فتح العرب مصر، كانت القبطية لغة اهل البلاد الاصليين. ولكن لم ينقض القرن الرابع الهجري حتى كانت اللغة العربية قد ثبتت مواقعها لتصبح منذ ذلك الوقت - وبوتائر متفاوتة - لغة المصريين كلهم مسلمين ومسيحيين. ويبدو ان هذا التطور كان مبعث دهشة بعض الباحثين لأنه: «اذا كان الغزاة الجدد (العرب) قد استدرجوا رعاياهم الى نسيان لغتهم القديمة وتبنّي لغة أخرى، فإن هذا ما لم يفعله الاغريق ولا الرومان، ولم ينجزه الأتراك فيما بعد»[١٣٧].

وربما كان اساس هذه الملاحظة ان المجتمع المصري تعرض لهجرات وغزوات أجنبية شتى. لكن المصريين لم يتخلوا عن لغتهم. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ تحول المصريين الى الاسلام كانت له سابقة في تحولهم الى المسيحية وكان الانجيل قد جاءهم مكتوباً باليونانية. ومن ناحية ثالثة، كان العرب قد فتحوا بلاداً غير مصر، ودخل سكانها الاسلام، لكنهم لم يغيروا مع ذلك لغتهم.

وفي تقديرنا ان وجه الصعوبة في تفسير هذه الظاهرة يرجع الى عدد من الاعتبارات في مقدمتها:

١ - ان تاريخ مصر الاجتماعي - وهو التاريخ الذي لم يكتب بكيفية متكاملة - هو وحده الذي يمكن ان يقدم التفسير الأكثر موضوعية لعملية حلول اللغة العربية محل اللغة القبطية.

٢ - ان دراسة نشأة اي لغة من اللغات وتطورها واختفائها يرتبط في العادة بمعطيات علم الاجتماع اللغوي والانثروبولوجيا الثقافية فضلاً عن علوم اخرى منها علم الآثار. ومع التسليم بالتطور الكبير الذي في هذه العلوم فسوف يظل مع ذلك عدد من الفروض التي تبحث عن حلول.

وحتى نتفادى الاسهاب في طرح اشكاليات لا تتحملها هذه الدراسة بطبيعتها، سنكتفي بالاشارة - في ايجاز شديد الى قضيتين:

الأولى: هي التعرف على الفصيلة اللغوية التي تنتمي اليها اللغة القبطية.

---

(١٣٦) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ١، ص ١١١، ١٢٠، ١٣٠، ١٤٠، وابن ظهيرة، المحاسن الباهرة في تاريخ مصر والقاهرة، ص ٨٤.

(١٣٧) جاك تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١)، ص ٨٤.

والثانية: هي صلة القبطية باللغة المصرية القديمة (الكلاسيكية) التي تسمى خطأ بالهيروغليفية.

فيما يتعلق بالقضية الأولى، فقد ظل علماء اللغات ولأمد طويل يقسمون اللغات الحامية والسامية الى مجموعتين: مجموعة اللغات الساميّة ومنها العربية والعبرية والحبشية والآرامية وغيرها. ومجموعة اللغات الحامية وتشمل: المصرية القديمة والقبطية والليبية واللغات الكوشيتية[١٣٨]. غير أن بعض علماء اللغات المحدثين عادوا وعدلوا عن هذا التقسيم وآثروا أن يجعلوها أربع مجموعات هي: ١ ـ السامية، ٢ ـ المصرية، ٣ ـ البربرية[١٣٩]، ٤ ـ والكوشيتية[١٤٠]. وثمة اتفاق يكاد يكون عاماً على أن هذه المجموعات وأن اختلفت فيما بينها اختلافا غير يسير في كثير من الظواهر الا أن بينها، على الرغم من ذلك من وجه الشبه والقرابة اللغوية ما يسمح بجعلها فصيلة واحدة مقابلة للفصيلة الهندية الأوروبية[١٤١].

فإذا انتقلنا إلى العلاقة بين المصرية القديمة والقبطية فهنا تتعدد الآراء وربما تضاربت أحياناً: فيذهب علماء القبطيات المصريون الى ان اللغة القبطية هي «آخر دور للهجة العامية للغة المصرية القديمة». وانها اللغة التي تكلم بها منذ خمسة آلاف من السنين[١٤٢]. ولكن لبعض علماء المصريات والقبطيات الغربيين آراء أخرى منها: ان اللغة المصرية أخذت عن القبطية على اعتبار أن القبطية هي الأصل. اما المصرية فهي لغة مصنوعة خلقها بعض المصريين المتكلمين بالقبطية وظلت قاصرة على هؤلاء الكتبة ومجهولة من بقية الشعب[١٤٣]. وقريب من هذا، الرأي القائل بان القبطيةوإن كانت تصدر عن الجذور نفسها التي نمت منها الهيروغليفية إلا أن الأولى تمثل جماع التيار الشعبي، كما أن اللغة المصرية هي التيار اللغوي لأهل الثقافة، وان كلا التيارين لهما المنبع نفسه وهما يختلفان في النشأة، وكانت الظروف وحدها هي التي باعدت بينهما على امتداد الزمن[١٤٤].

---

(١٣٨) عن علاقة اللغة المصرية القديمة باللغات السامية، انظر:

Alan Henderson Gardiner (sir), *Egypt of the Pharaohs: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 19.

وعن علاقتها باللغات الحامية، انظر وجهة المدرسة الافريقية في:

Cheikh Anta Diop, «Origin of the Ancient Egyptians,» in: G. Mokhtar, ed. , *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa* (Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981), vol. 2, pp. 44-48.

(١٣٩) اللغات البربرية هي لغات السكان الاصليين لشمال افريقيا.

(١٤٠) اللغات الكوشيتية تشمل اللغات الصومالية، والجالا، والبجة وغيرها.

(١٤١) علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط ٧ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(١٤٢) Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin*, pp. 2-3.

انظر ايضاً: باهور لبيب، «على هامش اللغة القبطية،» مجلة مدارس الاحد، السنة ١، العدد ٥ (آب/اغسطس ١٩٤٧)، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٤٣) William H. Worrel, *A Study of Races in the Near East* (New York: Appleton and Co., 1927), p. 92.

(١٤٤) M. Roncaglia, *Les Origines du christianisme en Egypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique* (Beyrouth: Dar Al-Kalima, 1966), vol. 1, pp. 278-282.

وربما كان الأمر الذي هو موضع اتفاق أن وحدة الأصل بين اللغتين المصرية والقبطية لم تمنع أن تتشعب بهما الطرق ـ عبر آلاف السنين ـ لتصبح اللغة القبطية، كما عرفت في العصر المسيحي، لغة متميزة وذلك بفضل التغييرات التي طرأت على كتابتها وصرفها ومعجمها[(١٤٥)].

ويختلف علماء القبطيات حول تحديد عدد لهجات اللغة القبطية الرئيسة منها والفرعية. ومن الباحثين من يذهب الى أن هناك اربع لهجات رئيسة هي: البحيرية (لغة مصر السفلى) والصعيدية (وهي لهجة طيبة) والفيومية، والأخميمية وتكلم بها أهل أخميم[(١٤٦)].

ولا خلاف على أن اللغة القبطية قد تأثرت بدرجات متفاوتة بلغات المنطقة المحيطة بمصر: الساميّة منها والحامية، غير ان المؤثر اليوناني شكّل الثقل الأكبر في التأثير على اللغة القبطية. فقد أصبحت اليونانية لغة العلم والمتعلمين. ثم زاد تأثيرها عندما نشأت في المدن الاغريقية فئات اجتماعية من المصريين المتأغرقين كتبوا إنتاجهم الأدبي والعلمي باليونانية[(١٤٧)]. وظلت الازدواجية الثقافية سائدة بكيفية أو بأخرى حتى مجيء العرب وهو الأمر الذي يمكن أن يندرج في عداد العوامل الرئيسية والمباشرة التي حالت دون ان يبلغ نهوض اللغة القبطية مداه في القرنين الرابع والخامس للميلاد، ثم حال بالتالي دون أن تكون اللغة القبطية في وضع الاستعداد لمنازلة اللغة العربية.

ومع ذلك، فإنه على الرغم من أن ثمة اتفاقاً بين بعض الباحثين على أن الصحوة التي حدثت للغة القبطية بعد مجيء العرب استمرت حوالى قرنين من الزمان ـ وفي تقدير آخر انها انتهت عام ٢١٥ هـ[(١٤٨)] ـ إلا أن تراجع اللغة القبطية بدأ يتم على مراحل. وعلى سبيل المثال: ففي المرحلة التي تقع بين الفتح العربي وبين صدور مرسوم تعريب الدواوين (٨٧ هـ ـ ٧٠٦ م) تبادلت اللغتان القبطية والعربية المفردات وأثرت كل منهما في الاخرى، وكان ميزان القوى بينهما متعادلاً[(١٤٩)].

---

(١٤٥) Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin*, pp. 4-5.
يسي عبد المسيح، «كتاب المرجع في قواعد اللغة القبطية»، في: رسالة مارمينا العجايبي (الأسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٧٩)، ص ١٤ ـ ١٥. انظر ايضاً:
W.L. Westermann, *On the Background of Coptism in Coptic Egypt*, Symposium held under the joint auspices of New York University and Brooklyn Museum, Feb. 15, 1941 (NewYork: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1944), pp. 16-17.

(١٤٦) مراد كامل، حضارة مصر في العصر القبطي (القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.])، ص ٦٧ ـ ٦٩. انظر أيضاً: Westermann, Ibid., p. 17.

(١٤٧) حسين، ادبنا العربي في عصر الولاة، ص ١١.

(١٤٨) مراد كامل، القبط في ركب الحضارة العالمية، ص ٢٦. انظر ايضاً: احمد مختار عمر، تاريخ اللغة العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(١٤٩) عمر، المصدر نفسه، ص ٣٠.

وفي المرحلة التي بدأت تكسب فيها اللغة العربية الأرض نهائياً من القبطية لم تختف هذه اللغة بكيفية مباغتة. ولكن الصراع بين اللغتين شهد بعض التطورات، منها:

(١) ان اللغة القبطية بدأت تنسحب الى الاديرة، حيث عكف الرهبان على دراستها ونسخ الكتب التي كتبت بالخط القبطي. اما الكنيسة فقد تمسكت بها في خدمة القداس كما انها كانت تلقن لتلاميذ الكتاتيب الملحقة بالكنائس.

(٢) ان كثيرين من القبط الذين كانوا يجهلون اللغة العربية، كانوا يكتبونها بحروف قبطية حتى يسهل عليهم نطقها[١٥٠]. ومع تقدم العربية كانت القبطية تكتب بحروف عربية، وتوجد من هذه الكتابات مجلدات بالمتحف القبطي[١٥١].

(٣) عندما بدأت ترجمة الكتب القبطية الى العربية كانت صفحة الكتاب تقسم الى نهرين احدهما للنص القبطي والآخر للترجمة العربية المقابلة.

(٤) كان انتشار العربية في دلتا مصر أسرع منه في الصعيد. والى هذا يشير المقريزي - وهو شاهد من القرن الخامس عشر[١٥٢] - فقد جاء في الخطط:

«اعلم أن ناحية أدرنكة هي من قرى النصارى الصعايدة، ونصاراها أهل علم في دينهم وتفاسيرهم في اللسان القبطي، ونساء الصعيد وأولادهم لا يكادون يتكلمون إلا بالقبطية الصعيدية»[١٥٣].

(٥) ويقدر بعض الباحثين انه في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) بدأت تظهر مؤلفات باللغة العربية لمؤلفين اقباط لم تعرف لهم مؤلفات بغير العربية. وان منهم ساويرس بن المقفع (أسقف الأشمونين) وسعيد بن بطريق (البطريرك الملكاني)[١٥٤]. على أن هذه النقطة الأخيرة تنقلنا الى قضية اثارت جدلاً غير قليل بين الباحثين، وهي: متى كفت اللغة القبطية عن ان تكون لغة تخاطب بين أهل مصر خاصة بين من بقي من قبط مصر على ديانته؟ لدينا هنا مجموعتان من الآراء وذلك بغضّ النظر عما يمكن ان يكون هناك من اختلافات داخل كل مجموعة على حدة:

- فيذهب اصحاب المجموعة الأولى الى أن القبطية ظلت لغة الحديث حتى القرن الثالث عشر الميلادي، في رأي، وحتى القرن السادس عشر في رأي آخر، وإلى القرن السابع عشر في رأي ثالث[١٥٥].

---

(١٥٠) رؤوف حبيب، **المخطوطات القبطية** (القاهرة: مكتبة المحبة، [د. ت.])، ص ٥.

(١٥١) يسي عبد المسيح، «المكتبات والمخطوطات القبطية،» **مجلة مدارس الاحد**، السنة ١، العدد ٧ (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٤٧)، ص ٢٠ - ٢٤.

(١٥٢) المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ج ٢، ص ٥٠٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٧.

(١٥٤) عمر، **تاريخ اللغة العربية في مصر**، ص ٥٢.

(١٥٥) يسي عبد المسيح، «اللهجات القبطية وآثارها الادبية،» في: **صفحة من تاريخ القبط**، ص ٣٩؛ عبد=

ـ ويميـل اصحاب المجموعة الثانية الى اعتبار أن القبطية كانت قد أشرفت على الـزوال فيما بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد وانها اختفت كلغة تخاطب في دائرة زمنيـة تقع بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد[١٥٦].

هنا لا بد من ملاحظة ما هو معروف لدارس نشأة لغة من اللغات وحياتها. إن اختفاء هذه اللغة لا يتم بكيفية مباغتة. فتظل هذه اللغة مستخدمة كلغة تخاطب على الأقل في جهـة هنا أو مكان هناك دون أن يغير هـذا الأمر من واقـع أن اللغة التي حلت محلهـا قد أصبحت هي اللغة الوطنية السائدة.

التعريب كعملية موضوعية

ظلت عمليـة تحول المصريـين من اللغة القبـطية الى اللغـة العربيـة، بل ربمـا مـازالت موضع جدل لم يتوقف. وهنا نجد انفسنا امام اتجاهين: احـدهما يتجـه ـ عند تفسـير ظاهـرة انسحاب اللغة القبطية ـ الى تحميل هذا الحاكم العربي أو (المسلم: عبـدالله بن عبدالملك بن مروان أو الحاكم بـأمر الله أو السلطان بيـبرس) مغبّة مـا حدث إنْ بـانتهاج سيـاسات تُكـره الأقبـاط على اعتنـاق الإسلام أو التهـديد بفـرض عقوبـات على من يستخـدم القبـطيـة لغـة حديث[١٥٧].

اما اصحاب الاتجاه الثاني فعنـدهم ان مسؤولية انهيـار القبطيـة كلغة حـديث ترجـع ـ بالاضافة الى تزايد عدد الداخلين في الاسلام ـ الى تعجل الموظفين في دراسة العـربية حفـاظاً عـلى مراكـزهم[١٥٨]. كما يـذهـب بعض الباحـثين الى ان مسؤولية انـدثـار اللغـة القبـطيـة في العواصم إنما يتحملها «من وصل من الاقباط الى مراكز عالية في الحكومات المتعاقبـة، خصوصـاً في عصر الفـاطميين» وأنـه يأتي في المقـدمة في عصر لاحق «أولاد العسّـال وغـيرهم في استعـمال هـذه اللغـة وذلـك بتشجيعهم التأليف والكتابة باللغة العربية»[١٥٩].

= المسيح، «كتاب المرجع في قواعد اللغة القبطية،» ص ٣٧،وعمر، المصدر نفسه، ص ٥٠. انظر أيضاً:

Otto Friedrich Meinardus, *Christian Egypt: Faith and Life* (Cairo: American University in Cairo Press, 1970), p. 159.

(١٥٦) Roncaglia, *Les Origines du christianisme en Egypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique*, p. 280.

(١٥٧) حبشي بانوب، «اللغة القبطية بين الكنـائس والاديرة،» في: رسـالة مـارمينا العجـايبي في عيد النيروز: الرسالة الثالثة، ص ١٧. انظر ايضاً: داود عزيز (القس)، «أقباط مصر بين الماضي والحاضر،» ص ١٣ ـ ١٤. (مطبوع على الرونيو)

(١٥٨) تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢، ص ٣٠٥.

(١٥٩) جورجي صبحي، «كلمة عن اللغة القبطيـة،» في: رسـالـة مارمينـا العجايبي في عيـد النيروز: الـرسالـة الثالثة، ص ٥.

ويختلف الكاتب مع مجمل هذه التفسيرات المقدمة لانسحاب اللغة القبطية أمام العربية ليس من منطلق اسقاط اثر بعض العوامل الذاتية إسقاطاً تاماً وإنما من منطلق أن ما يقدمه أصحاب الاتجاهين من تفسيرات يُنحّي جانباً رؤية علم الاجتماع اللغوي لطبيعة اللغة وللقوانين التي تحكم الصراع بين لغة وأخرى. ومن ثم يتحتم أن تدرس اللغة ابتداء كنسق اجتماعي يتبع في واقع الامر أنماط النظام الاجتماعي السائدة، وذلك على الرغم من أنّ اللغة ذاتها تعتبر نسقاً فرعياً له خصوصيته ضمن النسق المتكامل للمجتمع(١٦٠).

وباختصار، فإنّ تطور لغة من اللغات لا يمكن فهمه الا من حيث انه حصيلة نتاج التاريخ الاجتماعي لجماعة محددة من الناس(١٦١)، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، فإنه فيما يتعلق بظاهرة الصراع بين اللغات فإن المتخصصين في علوم اللغة وفي علم الاجتماع اللغوي قد توصلوا الى تحديد العوامل وبالتالي القواعد التي تتحكم في اتجاهات حركة الصراع بين لغة وأخرى، فقد لوحظ ان العلاقة بين لغتين تتحدد على أكثر من مستوى:

المستوى الأول: ما يتمتع به الشعب الذي تظهر لغته من قوة النفوذ واتساع الحضارة ورقي اللغة، حتى وإن قلّ عدد أفراده عن عدد أفراد الشعب المغلوب. ولكن على شريطة:

(١) أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية، وان تقيم بصفة دائمة جالية يُعتدّ بها من افراده في بلاد الشعب المغلوب(١٦٢). وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب.

(٢) ان تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين(١٦٣).

(٣) أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلغة حياة يومية وهو الأمر الذي يعني ان عامل الاحتياجات العملية انما يرجح في النهاية غلبة لغة على أخرى. وقد يستجيب هذا العامل لمطالب مادية أو لمطالب روحية أو لكليهما معاً.

المستوى الثاني: هو مستوى «الكفاءة» أو «القيمة» أو «التفوق» الذاتي للغة من اللغات. فيحدث ان تتغلب لغة على أخرى اذا تفاوتت الكفاءة الذاتية بين اللغتين.

ويشير مصطلح الكفاءة الذاتية للغة من اللغات الى ما يتعلق بالاداء أو الدور الثقافي لهذه اللغة(١٦٤).

ويحضرنا هنا مثال اللغة الآرامية. فمنذ القرن السادس الى الرابع قبل الميلاد

---

(١٦٠) Peter Trudgill, *Socio-Linguistics: An Introduction* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978), pp. 24-29.

(١٦١) A. Melnichuk, «Language as a Real Developing System,» *Social Sciences* (USSR), vol. 12, no. 2 (1981), pp. 114-130.

(١٦٢) وافي، علم اللغة، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

اصبحت هذه اللغة عالمية يتمّ التعامل بها في منطقة شاسعة من الشرق الأدنى فيما بين مصر والفرات[١٦٥].

ولا يُعزى هذا الأمر الى بساطة اللغة الآرامية فحسب، بل - وايضاً في الاساس - الى انها كانت لغة قوم اضطلعوا بدور فعال في تنشيط التجارة في هذه المنطقة. هذا بينما لم يتح للمصريين كشعب زراعي أن ينشروا لغتهم المصرية القويمة كلغة تعامل حتى في ظل الفراعنة[١٦٦]. وثمة مثل آخر يتعلق باللغة اليونانية التي انتشرت بعد فتوحات الاسكندر على امتداد امبراطورية شاسعة الأرجاء.

ونشير هنا الى اليونانية المعروفة «بالكوينية»[*] وهي اللغة المشتركة العالمية الديمقراطية، لغة الخطاب والمعاملات والتجارة. كما هي لغة العلم ايضا[١٦٧]. فهذه اللغة الكوينية «تتصف بكل صفات اللغة العالمية ذلك لأنها انتظمت شعوباً كثيرة، ووحّدت بينها، مع اختلاف هذه الشعوب في الجنس والعقيدة. وكانت كذلك لغة «ديمقراطية»، أي للناس بطبقاتهم كافة، لا يقتصر شأنها على طبقة خاصة أو بيئة محددة، كما هذبت وبسطت اصواتها وصيغها وتراكيبها، وأصبحت في متناول الناس جميعاً»[١٦٨].

وبالمقارنة بينها وبين القبطية، سنجد ان هذه الاخيرة كانت لغة السواد الاعظم من الشعب. ولم يتح لها ان تكون لغة العلم والثقافة الرفيعة طوال العهد الفرعوني. فهنا، وتحت تأثير الانقسام الطبقي العميق، لم تستخدمها الطبقة الحاكمة المصرية في كتابتها. ويذهب بعض الباحثين الى انه بسبب قَصْر المصرية الفصحى على العلماء والمتحذلقين تعذر فهم هذه اللغة على الشعب. ثم اتسعت الهوة بين اللهجتين حتى العصر الصائي عام ٦٠٠ ق.م[١٦٩]. وهكذا واجه القبط واقع ان ثمة انقطاعاً حقيقياً بينهم وبين اللغة التي دُوِّن بها التراث الفرعوني. فلم يكن متاحاً، بالتالي، أن يقوم تواصل بين القبط وبين العناصر الحية في ذلك التراث. وكل هذا حال بين القبطية وبين ان تنتشر في جهات اخرى محيطة بمصر. وأدى هذا بدوره الى إضعاف قيمتها الذاتية.

في الوقت نفسه ساعد على إضعاف القيمة الذاتية للغة القبطية عاملان أضعفا وحدتها الداخلية. العامل الأول هو تأخر وضع ابجديتها وهو الامر الذي يحول دون ضبط نطقها كما

---

(١٦٥) ابراهيم انيس، **اللغة بين القومية والعالمية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ٢٦١.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(*) (Koine) والكلمة يونانية.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١٦٩) صبحي، «كلمة عن اللغة القبطية،» ص ٤.

يتوقع أن يؤدي إلى ازدياد لهجاتها. أما العامل الثاني فيتمثل في أن الحكم اليوناني الروماني لمصر ـ وقد دام قرابة الف عام ـ قد فرض العزلة السياسية على شعب مصر، وفي ظل هذه العزلة تم تكريس العامية المصرية إلى لغات اقليمية وإلى لهجات محلية. ولعل هذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الباحثين من أن وقوع شعب في العزلة السياسية وفي قبضة السيطرة الأجنبية يدفع لغة هذا الشعب الى ان تتفرع من جديد الى لهجات محلية[170].

وإذا كنا قد أكّدنا على عامل «القيمة الذاتية» للغة ـ أيّ لغة ـ فإنّ هذا مرجعه الى ان اللغة كنسق اجتماعي هي في الوقت ذاته مجمع أنساق فرعية، ذات مستويات متنوعة ومعقدة الى أقصى حد. وإذا اخذنا من بين هذه المستويات ما يسمى في علم الاجتماع اللغوي بالمستوى الوظيفي التوزيعي، فسوف نرى أن اللغات التي عرفتها البشرية وفرضت نفسها كلغات عالمية، إنما تتسع مستوياتها الوظيفية والتوزيعية لتشمل انساقاً وظيفية وتوزيعية متعددة: أي لتشمل لغة التعامل اليومي، ولغة النمط الأدبي المعتاد (لغة المراسلات)، ولغة العلم، ولغة التقنية أو اللهجات الخاصة بكل مهنة، هذا الى جانب الأساليب الوظيفية للغة الأدبية[171].

وفي الوقت ذاته، فإنّ وجود هذه المستويات يعني أنّ اللغة يتم استخدامها استخداماً مكثفاً. وكلما أتسع المدى الذي تغطيه هذه الوظائف ـ مع ما يصاحب هذا من زيادة في العلاقات المتبادلة والمتداخلة بين العناصر المكونة لأنساقها ـ دلّ هذا على أنّ تطور اللغة المعنية يسير في اتجاه التقدم[172]. وعلى العكس من ذلك، كلّما حدث تضييق وتبسيط في وظائف اللغة يصاحبه ضعف في الروابط القائمة بين انساقها، دلّ هذا على تراجع اللغة المعنية[173]، ذلك لأن المظاهر الملموسة لاتساع نطاق وظائف اللغة تتبدى في زيادة عدد مستخدميها، وانتشارها في أراض جديدة كما تتبدى في ظهور مجالات اجتماعية جديدة لتطبيق اللغة، الأمر الذي يتم عادة في مجال العلوم والتقنية[174].

وفي ضوء ما تقدم لا يصعب ان نتبين الأسباب الموضوعية التي أدت باللغة العربية الى أن تكسب الجولة من القبطية. ففي غضون فترة زمنية قصيرة تبلغ الخمسين عاماً أقام العرب امبراطورية تمتد من الهند شرقاً الى إسبانيا غرباً. أي على رقعة ضمت إثنيات وثقافات شتى. واستطاعت ان توطّد أقدامها كلغة عالمية، ليس فقط من واقع ان اللغة العربية الكلاسيكية

---

(١٧٠) «الالسنية والمادية الجدلية،» في: م. كوهين، دراسات لغوية في ضوء الماركسية، نقلها الى العربية ميشال عاصي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٨١.

(١٧١) Melnichuk, «Language as a Real Developing System,» p. 120.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالدين الاسلامي[175] وهذا صحيح، ولكن بفضل عدد من العوامل منها:

أ ـ ان العربية أصبحت لغة العلم والثقافة قبل ان تصبح لغة الحديث. ومن الباحثين من يذهب الى أن دخول اللغة العربية الى مجال التأليف العلمي يعد أهم مراحل التحول من البداوة الى الحضارة[176].

ب ـ ان اللغة العربية رحبّت بكثير من الالفاظ التي اقترضتها من اللغات الاخرى واستغلتها في المصطلحات العلمية ولغة الكلام[177]. وظاهرة الاقتراض هذه كانت مصدر قوة لا ضعف للغة العربية، كما أن نشأة العلوم الإسلامية الجديدة المرتبطة بالقرآن والحديث عجلت بنمو الصيغة الأدبية للغة العربية. وكل هذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الباحثين من أن تشكل الصيغة الأدبية للغة من اللغات ونموها يعجلان، الى حد كبير، بظهور كلمات جديدة في اللغة وذلك بما تتضمنه هذه الكلمات من المعاني المجردة والمتخصصة[178].

ج ـ وحتى في المناطق التي اعتنق اهلها الاسلام ولم يتحولوا الى العربية تمّ اتخاذ هذه اللغة كلغة ثانية للعلم والحضارة[179].

ونأتي أخيراً إلى المستوى الثالث: وفيه تتغلب لغة على أخرى عندما تتغلب أمة على أخرى. وفي هذا يلاحظ الباحثون «أن مجرى التغيير في حقل اللغة يكون أكثر اندفاعاً وسرعة أثناء سيطرة أمة على أمة. ذلك أن لغة الغالبين، على قلّة عددهم، قد تقضي على لغة الشعوب المغلوبة، أو على لغاتها ولهجاتها»[180].

على ان هذه القاعدة لا تتحقق الا ضمن شروط محددة. فمن ناحية نلاحظ ان حكم أمة أجنبية لأخرى لا يستتبعه بالضرورة ان تتغلب لغة الحاكمين على لغة أهل البلاد. ومن ناحية ثانية، لم يكن الاسلام يشترط على الداخلين فيه تعلم العربية. ومن ناحية ثالثة، من المؤرخين من ذهب الى ان العرب قبلوا في بداية حكمهم مصر أن تحرر دواوين الدولة بالقبطية[181].

اذن، فتغلّب اللغة العربية كان يتطلب أن يتوافر شرط رئيس وهو أن يكون لهذه اللغة

---

(175) انيس، اللغة بين القومية والعالمية، ص ٢٧٨.

(176) محمود فهمي حجازي، اللغة العربية عبر القرون (القاهرة: دار الثقافة للطبع والنشر، ١٩٧٨)، ص ٥٣.

(177) انيس، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(178) Melnichuk, «Language as a Real Developing System,» p. 124.

(179) انيس، المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(180) «الالسنية والمادية الجدلية،» ص ٨٢.

(181) Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam.*

«دولـة». وقد قـامت في مصر دولة للغـة العربية بعد الفتـح العربي. لكن مكـوِّن العنف في الدولة لا يكفي وحده لأن تفرض الأمـة الغالبـة لغتها عـلى المغلوبين. وانما يتطلب هـذا أن تكون هذه الدولة صاحبة حضارة جديدة أو صاعدة. وفي هذا تكتسب شهـادة عالم من علماء القبطيات أهمية خاصة. فهو إذ يعبر عن أسفه العميق على تحول القبط من لغتهم، لا يملك، في الوقت ذاته، إلا أن يقرر أن تراجع القبطية قد حـدث في زمن محدد في القـرون: التاسـع والعاشر والحادي عشر وذلك حين «بلغت الحياة العقلية في العالم الاسلامي ذروتهـا خصوصـاً في بغداد عاصمة الخلافة، واتحدت مصر وسوريا وإسبانيا مع العراق في جماعة ثقافية لا نظير لها في أنحاء العـالم. وكان مما لا مندوحـة عنه أن يجـرف معه أخصب العقـول القبطيـة. وبذلـك خسرتهم طـائفتهم، سـواء من أعتنق الاسلام منهم، أو من بقي متمسكاً بعقيدته، اذ لم تكن الحياة الناجحة متيسرة الا لمن كان «عربياً»، كـما كان ينبغي على الكاتب أن يكتب بالعربية حتى يجد من يقرأ له»[١٨٢].

ثم يبقى بعد ذلك أنه ساعد على تحول المصريين الى اللغـة العربيـة ما يمكن أن يسمّى بالشروط النوعية والمميزة للنسق المصري. فيشار هنا بوجه خاص إلى:

- الدور الذي لعبه «قبط الدواوين» أو البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية.
- بعض تقاليد التدين الخاصة بالمصريين.
- مصر كمركز لعلوم اللغة العربية والثقافة الاسلامية.

وفيما يتعلق بالدور الذي لعبته البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية، فإنّ ما هو معـروف تاريخيـاً عن وضع جهـاز الادارة المصري العريق، والمهـامّ التي كـان يضـطلع بهـا، يدعونا الى ان نطرح الفرضية التالية:

وهي أننا نتفق مع الرأي القائل بأنه كان لانتشـار العرب في الـريف وصلتهم بالأرض واختلاطهم بالفلاحين دور كبير في نشر العربية. وان هذا كله انتهى، في الامصار المفتوحـة، ومع انتشار الاسلام الى التعريب الشامل[١٨٣] ومـع ذلك، يتعـين، في الوقت ذاتـه، الا نقلل بحال من أهمية الدور الذي لعبته البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية.

ذلك انه على الرغم من أن نفوذ البيروقراطية القبطية كـان يتفاوت قـوة وضعفاً خـلال القـرون الخمسة الأولى، الا انـه قد وجـد في شرائحها العليـا حكّام لـلأقاليم وكبـار كتّـاب الدولة. وفي بعض الاوقات، انتشروا في جميع الإدارات وتولوا أعلى مناصب الادارة، بمـا في ذلـك رتبة الـوزير، وحـازوا الاموال الكثـيرة[١٨٤]. واجمالاً فقـد شكلوا شريحة تتسم بـالثبات

---

(١٨٢) ورل، «موجز تاريخ القبط،» ص ١٧٩.

(١٨٣) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ص ٧٠ و٧٦.

(١٨٤) ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه، ص ٩٦.

خاصة في ديوان الخراج بكل ما كان فيه من الاعمال المتعلقة بالجباية وتحديد الضرائب وتوريد المحصولات الى بيت المال[١٨٥]. وكان لصغار الموظفين منهم دور ملحوظ في قاعدة الجهاز البيروقراطي[١٨٦].

ولقد سبق أن أشرنا الى ما ذكره بعض الباحثين من أنّ الموظفين الاقباط قد تعجلوا في دراسة اللغة العربية حفاظاً على مراكزهم[١٨٧]. غير أن الأمر لم يكن ـ في اعتقادنا ـ بهذه البساطة. ويتضح هذا مما يلي:

ـ بعد صدور مرسوم تعريب الدواوين لم يكن امام الموظفين القبط سوى ان يسارعوا الى تعلم العربية. وفي الفترة التي تلت الفتح مباشرة، كانت امامهم ـ خاصة صغار الموظفين منهم ـ فسحة من الوقت تمكنهم من التكيف مع الوضع الجديد في الادارة المحلية. ذلك أن مؤسساتهم التعليمية ممثلة أساساً في الكتاتيب الملحقة بالكنائس ظلت قائمة. هنا يلاحظ أن الكُتّاب الإسلامي نشأ وتطور في فترة لاحقة بين بداية القرن الثاني الهجري ونهاية القرن الثالث تقريباً[١٨٨].

ـ لما كان الموظفون القبط يمثلون أكثرية «الصفوة» في مجتمع القبط، وكانوا يستندون الى هيمنة الدولة ونفوذها، فقد كان من المتوقع ان يكون إقبالهم على تعلم اللغة العربية حافزاً لغيرهم على ان يحذوا حذوهم.

ـ ولما كان في مصر تقليد فرعوني قديم يتمثل في توريث الوظيفة، فقد كان على الموظفين القبط ان يهتموا بتعليم اللغة العربية لأولادهم أو لأقاربهم، وذلك إذا أرادوا ان يؤمّنوا لهم مستقبلاً أفضل.

ـ ولما كان الجهاز البيروقراطي هو حلقة الاتصال اليومي بين السلطة ومجموع طبقات الشعب، فقد واجه موظفو الدواوين على اختلاف مراتبهم قضية التعبير باللغة العربية عن متطلبات الإدارة في اتجاهين:

أحدهما: نازل من أعلى، والآخر: صاعد من أسفل، من صفوف الناس. وفي دولة درجت على استخدام اعداد متزايدة من الموظفين والمستخدمين فإنّ الحركة المستمرة والواسعة

---

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٩.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(١٨٧) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ص ٧٠.

(١٨٨) هشام نشابة، «المؤسسات التعليمية في المدينة الاسلامية،» في: ر.ب. سرجنت، محرّر، المدينة الاسلامية، ترجمة احمد تعلب (باريس: اليونسكو؛ السيكومور، ١٩٨٣)، ص ٧٣.

لأفراد هذا الجهاز البيروقراطي كانت مرشحة لأن تكون عاملاً من عوامل نشر اللغة العربية باطّراد في مواقع مختلفة، خصوصاً في الريف.

ـ وما ، حدث بالفعل هو أن البيروقراطية القبطية لم تتوقف عند حد تعلم اللغة العربية. بل لقد مكّنتها الحكومات العربية التي اتصفت بقدر ملحوظ من التسامح ازاء أهل الكتاب من أن تمضي شوطاً أبعد في الاندماج في الحضارة العربية. ويحضرنا هنا ان كبار الموظفين القبط ـ في العصر الفاطمي ـ حملوا أسماء عربية كما حملوا ألقاب التشريف التي شاعت في ذلك الزمن: فكان من بينهم مثلاً: الفخر بن سعيد رئيس الحاشية، والأسد بن الميقات رئيس ديوان الجيش وأبو اليمن بن مكرواه بن زنبور، وأبو سعد بن منصور بن أبي اليمن وزير الخليفة المنتصر. ومن الألقاب التي خلعها عليهم الخلفاء الفاطميون: الرئيس، وتاج الدولة، وفخر الدولة، وهبة الله، والأمجد[١٨٩].

وفيما يتعلق بأثر تقاليد التدين، والممارسات الدينية التي حفزت المصريين الذين اعتنقوا الاسلام على تعلم اللغة العربية، فان هؤلاء قد أدركوا أن ثمة رابطة قوية بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة العربية. وكان لقبط مصر سابقة من قبل عندما اعتنقوا المسيحية. فقد قوي، في أول الامر، استعمال اليونانية. وزادها قوة، استعمالها في العبادة والطقوس الكنسية في المدن الكبرى. كما كانت في وقت من الأوقات لغة الكنيسة الرسمية[١٩٠]. وثمة سبب آخر: هو أن المسيحيين استعملوا اليونانية لأنهم لم يجدوا في القبطية اصطلاحات تعبّر عن آراء ومعتقدات جديدة أدخلت مع الديانة المسيحية. ولأنهم كانوا يعتقدون أن تسمية الاشياء المقدسة تتدنس إذا ما اتخذت تسمية وثنية: مثلاً كلمة (ن ي ف ي) القبطية التي بمعنى روح أو نفس قد استبدلت بكلمة (پ ن و م ا) اليونانية دلالة على روح القدس[١٩١].

واخيراً ترتبط هذه النقطة وتتكامل مع النقطة الثالثة. فاذا كان متوقعاً أن تزدهر الدراسات اللغوية في مراكزها المعروفة بالمشرق العربي فإن أهل مصر ـ على الرغم من بطء تحوّلهم من القبطية الى اللغة العربية ـ تمكنوا بفضل قدرة المجتمع التقليدية على ان يكون وعاء للتراكم الثقافي من أن يسهموا، ومنذ وقت مبكر في إغناء الدراسات اللغوية. فما أن استقر العرب فيها، حتى تكاثرت الوفود العلمية اليها من جميع أقطار العالم الاسلامي المعروف إذ ذاك. ونشأت فيها منذ القرن الأول الهجري حركة لغوية متمثلة في نشاط القراء في ميداني التفسير والقراءات[١٩٢]. وفي هذا المجال برزت مدرسة أبي العباس بحيّ بن أيوب

(١٨٩) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 88.

(١٩٠) عبد المسيح، «اللهجات القبطية وآثارها الادبية،» ص ٤٨.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٩٢) احمد نصيف الجنابي، الدراسات اللغوية والنحوية في مصر منذ نشأتها حتى نهاية القرن الرابع الهجري (القاهرة: دار التراث بمساعدة الجامعة المستنصرية ببغداد، ١٩٧٧)، ص ٥.

الغافقي الملقب «بورش المصري». وقام رجال تلك المدرسة وتلاميذها، جيلاً بعد جيل (وجلهم من المصريين) بدراسات لغوية ونحوية كثيرة كانت لها آثار بعيدة في الدراسات المماثلة في الغرب والأندلس[193]. ثم نشأت بعد ذلك، فيما بين القرن الأول والرابع الهجريين مدارس أخرى أسهمت إسهاماً كبيراً في تكوين البناء اللغوي للدراسات المصرية. وكان لها أثر ملحوظ في كل الدراسات المماثلة التي قامت بعدها في جميع انحاء العالم الاسلامي[194].

ولم يكن القبط المسيحيون بمعزل عن عملية التحول الى اللغة العربية: فتحدثوا بالعربية واصبحت اداة لثقافتهم. وتمثلت البداية في عكوف مثقفي القبط على ترجمة عدد من أعمال التراث القبطي الى العربية. فترجموا كثيراً من «الميامر» (المواعظ) النسكية والروحية. كما ترجموا سير الآباء والقدّيسين وتواريخ البيعة. وقد تقدم في هذه الحركة، منذ القرن العاشر الميلادي وأسهم فيها اسقف الأشمونين الأرثوذكس ساويرس بن المقفع وسعيد بن بطريق بطريرك القبط المِلكانيين ومؤلف كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق وكتاب البرهان[195]. وكان من المترجمين الراهب المصري اثناسيوس[196] وميخائيل اسقف تنّيس الذي عاصر ساويرس. وفي القرن الحادي عشر نجد تواريخ لميخائيل بن بدير القبطي وموهوب بن منصور القبطي وأبي المكارم أسعد بن الخطير بن مماتي وبقيرة الرشيدي[197]. وفي القرن الثاني عشر نجد البطريرك القبطي مرقس بن زُرْعَة[198]. ثم توالى إنتاج القبط باللغة العربية في القرون التي تلت وبلغ أوج ازدهاره في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

غير أن مبادرة البطريرك غبريال بن تَريك (١١٣١ - ١١٤٥ م) مثلت أهم انعطافة في ذلك الوقت نحو تحول القبط الى اللغة العربية. فقد أصدر أول قرار بابوي يقضي باستخدام العربية في الخدمة الكنسية وسجل القرار واقع أن جمهرة المصلين في الكنائس لم تعد قادرة على متابعة الوعظ وخدمة القداس بالقبطية.

وقد ترتب على استعراب المسيحيين الذين اتخذوا العربية اداة لثقافتهم نتائج على قدر كبير من الأهمية:

الأولى: هي أن العربية اصبحت لغة الاتصال بين المسيحيين العرب كلهم. وبذلك

---

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٩٥) خليل، «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم،» ص ٥ - ٦.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

حلت محل اليونانية التي كانت اللغة المشتركة بين الكنائس في زمن الامبراطورية البيزنطية. فهذا ما تدل عليه وقائع كثيرة. منها على سبيل المثال الرسائل المتبادلة بين البطريرك السرياني أثناسيوس الخامس (٩٨٧ ـ ١١٠٣ م) وبين البطريرك القبطي فيلتاؤس (٩٧٩ ـ ١٠٠٣ م)[١٩٩]، فقد أخذ نساطرة العراق يردّون عليه في كتاباتهم[٢٠٠]. والذي حدث هو أن النص المسيحي الذي كان يوضع في بغداد كان يصل الى دمشق[٢٠١] بعد بضع سنوات، ويصل الى القاهرة بعد سنوات قليلة والعكس.

والثانية: هي أن الثقافة العربية المسيحية أثّرت بدورها على غيرها من الثقافات لا سيما الحبشية والكرجية والسريانية[٢٠٢].

أما **النتيجة الثالثة**: فهي انه مع ازدياد تمكُّن علماء القبط من العربية دخل الأدب القبطي العربي في اطار الثقافة العربية. ويحضرنا هنا ـ كمثال ـ أن ساويرس بن المقفع عندما كتب كتابه «مصباح العقل» وهو كتاب في اللاهوت، نحا فيه ـ سواء في الاسلوب أو المصطلحات ـ منحى المتكلمين، وهم من فلاسفة الاسلام كما نعلم[٢٠٣].

ونخلص مما تقدم الى أن المتغيرات الكبرى التي تكونت مصر العربية تحت تأثيرها تحوّلت الى ثوابت في حياة المصريين أخذت ترسخ باطّراد منذ القرنين الرابع والخامس للهجرة. وقد حدد استقرارها أن يتم النظر الى قضايا التفاعل بين أهل البلاد من مسلمين ومسيحيين من خلال هذه المقولات التي عرفها النسق المصري من قبل: وهي المجتمع والشعب والدولة (أو التنظيم الدولتي).

ففي اطار المجتمع ظلت الزراعة تستوعب أنشطة الغالبية الكبرى من السكان. فلم يكن ممكناً ـ ولا كان متصوراً أن يكون للفلاحين المسلمين تقويم زراعي، ومصادر مياه ونظم للريّ وتقنيات للفلاحة، وتقاليد في العمل الجمعي، غير تلك التي للفلاحين القبط بما يرتبط بها من توحد انماط السلوك اليومي وردود الفعل المتطابقة. وفي المدينة جاء وقت انتظم فيه اصحاب الحرف والصناعات المختلفة في «الاصناف» وهي شكل من «النقابات» التي ضمت المسلمين وغير المسلمين في العصر الفاطمي[٢٠٤].

---

(١٩٩) ابن المقفع، كتاب مصباح العقل، «المقدمة،» ص ٢٤.
(٢٠٠) المصدر نفسه، «المقدمة،» ص ٢٨.
(٢٠١) خليل، «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم،» ص ٧.
(٢٠٢) ابن المقفع، المصدر نفسه، «المقدمة،» ص ٣.
(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٠٤) برنارد لويس، «النقابات الاسلامية،» ترجمة عبد العزيز الدوري، الرسالة (٢٢ نيسان/ ابريل ١٩٤٠)، ص ٧٣٦.

وفي إطار الشعب انتظم القبط في التراتب الطبقي الذي كان قائماً فكان من القبط كبار الموظفين واصحاب القبالات، واغنياء الفلاحين وصغار المستخدمين واصحاب الحرف والباعة، وفقراء الفلاحين والصيادين والرعاة. وفي مجتمع ينقسم الى طبقات، لم تتوقف حركة الصراع الاجتماعي، واتخذت في بعض الاحيان شكل مواقف وهبّات جمعت بين العرب والقبط ضد تعسّف السلطة في اقتضاء ما لا يطاق من الضرائب والمغارم. وتشير هذه الظاهرة الى امكانية أن تلعب اعتبارات المصلحة الاجتماعية المشتركة دورها في الحد من، أو تحييد، أثر الصراعات التي يمكن أن تتخذ طابعاً «إثنياً» صرفاً.

وفيما يتعلق بدور الدولة، فإنه اذا أخذنا بما يذهب اليه بعض المتخصصين في الاثنولوجيا من أن التكامل بين الاثنيات المختلفة في إطار الدولة الواحدة يؤدي الى تقارب بينها - وفي المحل الأول الى تقارب بين ثقافاتهم[٢٠٥] - فقد لعبت الدولة في مصر هذا الدور، عندما استخدمت سلطة القسر لاضعاف او كبح النزعات القبلية بين العرب الذين استقروا في مصر. ثم لعبت هذا الدور بادماج القبط في دواوين الدولة، ثم بإدماج الفنيين والصناع في مشروعات نفذت داخل مصر وفي انحاء اخرى من الدولة العربية.

ويفترض الباحث بعد هذا كله أن التعرف على أوضاع المجتمع والشعب والدولة في كل مرحلة، وفي عهد الأسر العربية والاسلامية التي حكمت مصر، يساعدنا على أن نفهم - على الرغم من كل التعرجات التي سار فيها تاريخ العلاقة بين المسلمين والقبط - لماذا لم يتم تهميش القبط كأقلية، ولماذا لم تتم ازاحتهم إلى مناطق عزل، وكيف انهم كانوا جزءاً من الشعب الذي تعرّب ودخل في إطار الحضارة العربية الاسلامية.

ويهمنا في ختام هذا الفصل، أن نشدّد على أنه سوف يتعذر على دارسي تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب (والمسلمين) بالقبط - من كافة جوانبها - إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضاري بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة القبط في المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التي أسهمت في تخلّق مجتمع من المسلمين والقبط يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماسك[٢٠٦].

---

(٢٠٥) في دراسة لمجموعة من العلماء السوفيات، انظر:

R. Ismaguilova, «Introduction,» dans: *Le Développement éthnoculturel des pays africains* (Moscow: Académie des sciences sociales, 1984), p. 8.

(٢٠٦) من المعروف ان الحضارة العربية الاسلامية تفاعلت إبان صعودها مع حضارات البلاد المفتوحة. ففي مصر، نقلت الى العربية بعض الكتب القبطية التي تناولت البحث في «الصناعة» وهي الكيمياء العلمية. انظر: امين، **ضحى الاسلام**، ج ١: **بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الاول**، ص ١٦١، وكامل، **حضارة مصر في العصر القبطي**، ص ١١٢.

وتمثل العرب في مصر منجزات ما يمكن ان يسمى «بالمدنية المادية». على سبيل المثال: ثمة اتفاق بين عدد من =

المؤرخين على ان قبط مصر هم الذين قاموا بالدور الاساسي في بناء الاسطول العربي، وكان ذلك في بداية العصر الاموي، إضافة الى دار الصناعة التي كانت بالاسكندرية، وجه والي مصر عبد العزيز بن مروان ثلاثة آلاف من عمال صناعة السفن الى تونس لانشاء دار لهذه الصناعة. كما ذهب عدد آخر من العمال القبط الى الشام. لمزيد من التفصيل، انظر: بتلر، **فتح العرب لمصر**، ص ١٠١ ـ ١٠٢؛ الكاشف، **مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية**، ص ٩٨، وايريس حبيب المصري، **قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨ م** (الاسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

ويتفق المؤرخون والباحثون في تاريخ الفنون القبطية والاسلامية على ان طرائق الفن القبطي وأساليبه كانت عاملاً مؤثراً في فنون مصر الاسلامية وصناعاتها. فاستعان بعض خلفاء بني أمية بالقبط في بناء مسجد دمشق والمسجد الاقصى، وفي اعادة بناء الجامع النبوي في المدينة. وظل النسيج القبطي بأنواعه التي اشتهرت وزخارفه يستخدم في مصر حتى القرن التاسع. ولبس الخلفاء والوجهاء النوع المعروف باسم «القباطي»، كما كسيت الكعبة «بالقباطي المصرية». لمزيد من التفصيل، انظر: كمال الدين سامح، **العمارة في صدر الاسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٤؛ سعاد ماهر، **الفن القبطي** (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٧)، ص ٢٢٥، ٢٤٥ و٢٥١؛ بتلر، المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٨، وكامل، **حضارة مصر في العصر القبطي**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

الفصل الرابع
القبط في ارتباطهم بالنسق الثقافي العام

أولاً: القبط في عصر المماليك: دراسة حالة

لا يتسع المجال، هنا، للخوض في القضية الخلافية حول الفترة الزمنية التي تحوّل فيها القبط إلى أقلية دينية. ونميل الى ترجيح وجهة النظر القائلة بأن هذا التطور كان واضحاً في العصر الطولوني[1].

ولقد أوردنا اشارات سريعة عن العصر الفاطمي، وفي الوقت ذاته لم نتعرض لأوضاع القبط في عهد الأسر الطولونية والاخشيدية والايوبية وذلك على الرغم من أن الأدب القبطي العربي دلّ على نهوض مرموق في العصر الايوبي[2]. وانما يدفعنا الى هذا اعتقادنا بأن العصر المملوكي، فوق أنه ليس منبتّ الصلة بما قبله يمثل - مع ذلك - دراسة حالة لوضع الاقلية الدينية في ظل دولة إسلامية لا تحكمها سلالة عربية. وفي الوقت ذاته هي دولة مستقلة تهيمن على امبراطورية واسعة. ثم ان هذه الدولة شهدت تطورات داخلية، وتعرضت لمؤثرات خارجية أثرت بعمق على المجتمع المصري وتدخلت بكيفية مباشرة، وغير مباشرة، في تشكيل العلاقة بين مكوّني الشعب مسلميه وقبطيّيه.

ولسنا في حاجة الى الاغراق في تفصيلات تتعلق بتاريخ عصر المماليك: دولتهم الأولى

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر مقال غاستون ڤييت في:

Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leyden: Brill, 1927), and

حسن أحمد محمود، حضارة مصر في العصر الطولوني (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ٢١٦.

(٢) ايريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م (الاسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ١٩٦ - ١٩٩.

(١٢٥٠ ـ ١٣٨١ م)، وفيها ظهر السلاطين العظام الذين ردوا التتار وصفّوا آخر معاقل للصليبيين. وتحت حكمهم بلغت القاهرة مبلغاً عظيماً من الازدهار الاقتصادي والثقافي[٣]. «ثم دولتهم الثانية (١٣٨٢ ـ ١٥١٧ م) وفيها تفاقم عجز الادارة الحكومية عن النهوض بواجباتها في العناية بالأرض الزراعية. واجتمع هذا الى اكتشاف البرتغاليين لرأس الرجاء الصالح وما أدى اليه ذلك من ضرب التجارة، ثم ما أدى اليه ضعف الدولة من وقوع مصر تحت الاحتلال العثماني[٤].

وفيما يتعلق بالمتغيرات الداخلية فقد لاحظ الباحثون ان ثمة فروقاً واضحة بين الإدارتين العربية والمملوكية[٥]:

١ ـ في محيط الزراعة، لم تكن الزراعة إجمالاً على قدر كبير من الازدهار واهتمّ المماليك اهتماماً خاصاً بالتجارة، فكان السلطان أكبر تاجر. وزحفت الصحراء على الأرض المزروعة وقلّت اليد العاملة واشتد العسف على الفلاحين[٦].

٢ ـ أدخلت الادارة المملوكية تعديلات جسيمة على نظام حيازة الأرض أدت إلى أن تصبح دولة المماليك الدولة الاقطاعية الكبرى في المنطقة[٧] وتركزت الاقطاعات باستثناءات قليلة ـ في الجيش المملوكي بفرقه وأجناسه المختلفة[٨].

ومن ثم فقد تغير الوضع القانوني للفلاح فهو ـ على حد قول المقريزي «لا يرجو أن يباع، ولا أن يعتق، فهو قنّ ما بقي، ومن ولد له كذلك»[٩]. ولنا أن نتوقع ان يؤدي نظام الاقطاع العسكري إلى زلزلة كيان المشتركات الزراعية بكل ما يلازم هذا الامر من هرب الفلاحين، وهلاك معظمهم. وقد غدت المجاعات، خاصة على عهد الدولة المملوكية الثانية، ظاهرة كثيرة الوقوع وارتبطت بنقص الفيضان وتعاظم الغلاء، وانتشار الطاعون ثم يكون «فناء عظيم جداً»[١٠].

---

(٣) Jane Staffa Susan, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642 - 1850* (Leiden: Brill, 1977), p. 104.

(٤) صبحي وحيدة، في أصول المسألة المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٧٤])، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٧) ابراهيم علي طرخان، النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط في العصور الوسطى (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ١١ ـ ١٢، ١٤٥ و١٦٦ ـ ١٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩) تقي الدين ابوالعباس احمد بن علي المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٠) ابو البركات محمد بن احمد بن أياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط ٢، حققها وكتب لها المقدمة =

٣ ـ وعلى مستوى الدولة شكّل المماليك كممثلين لِقمّة الطبقة الحاكمة مجتمعاً مغلقاً تقوم بينه وبين المصريين حواجز من اللغة والعرق وطائفة من الفروق الثقافية. وعلى الرغم من اسلامهم فقد كانوا يطبقون شريعة «الياسا» المغلية، ويطبقون الشريعة الاسلامية حيث لا تسعفهم شريعتهم الخاصة. ولقد تعددت أجناسهم، ومن ثم تعصبت كل طائفة منهم لسلالتها المنحدرة منها. وكان هذا عاملاً من عوامل الاقتتال المستمر فيما بينهم مِمّا أدى الى اختلاف الأمن. وكثرت هبّات العامة في المدن، فكانت تقابل أحياناً بقمع دموي واسع. وكثرت غارات العربان على المدن والقرى. ولم يخلُ الامر من اقتتال عنيف بين السلطة المملوكية وبين أحلاف القبائل العربية التي تكتلت تحت شعار أن العرب أحق بولاية مصر من المماليك[١١].

وعند التعرف على وضع القبط في ذلك العصر، سنجد أن «منهم كتاب المملكة، ومنهم التجار، والباعة، ومنهم الاساقفة والقسوس ونحوهم، ومنهم أهل الفلاحة والزراعة، ومنهم أهل الخدمة والمهنة»[١٢].

ومن هنا ندرك انه في حين انتمت الغالبية العظمى من القبط الى الفلاحين ثم الى الفئات المتوسطة والصغيرة في المجتمع، فان الفئات العليا من قبط الدواوين قد لعبت دوراً مهماً في الادارة المالية للبلاد[١٣]. بل إن افراداً منهم تقلّدوا مناصب على قدر كبير من الاهمية في الادارة المصرية. كما اشتهر عن بعض العائلات القبطية ان ابناءها تتابعوا على المنصب نفسه لثلاثة أجيال أو أربعة[١٤]. هكذا، وعلى سبيل المثال كان الأسعد شرف الدين بن وهيب الله الفائزي الى جانب المعز أيبك (تولّى من ١٢٥٠ ـ ١٢٥٦ م). وكان الوجيه مفضّل كاتم سر الملكة شجرة الدر[١٥]. وفي ايام دولة المماليك الأولى ايضا اشتهر من الوزراء القبط، النشو، ناظر الخاص السلطاني في عهد الناصر قلاوون، وكان منهم ابن زنبور، وعبدالكريم هبة الله السديد المصري وكيل السلطان قلاوون[١٦]. ومنهم هبة الله موفق

= والفهارس محمد مصطفى (القاهرة: مركز تحقيق التراث؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، القسم الاول، ص ٣٩٧، ٣٩٩ و ٥٢٣.

(١١) طرخان، النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط في العصور الوسطى، ص ٢٥٢.

(١٢) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ٢، ص ٤٩٢.

(١٣) Donald Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukus,» paper presented at: *Colloque internationale sur l'histoire du Caire, 27 mars - 5 avril 1969* (Le Caire: Ministère de culture, [1972]), p. 373.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(١٥) وحيدة، في أصول المسألة المصرية، ص ١٣٥، والمصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨ م، ج ٣، ص ١٩٨.

(١٦) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ ـ ٧٨٣ هـ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٦٤.

الدين، والوزير شمس الدين بن غبريال[١٧]. وفي عهد الدولة المملوكية الثانية كان من بين الوزراء القبط الذين اسلموا محمد بن ابراهيم بن عبد المهيمن القليوبي، وعمل مع السلطان أشرف اينال. وكان هناك تاج الدين عبدالوهاب بن نصرالله توما الذي خدم الملك الأشرف برسباي[١٨].

ومع اتساع قاعدة الإقطاع في العصر المملوكي وتحوّله الى مؤسسة مالية وإدارية لها شخصيتها ازداد عدد الموظفين والمستخدمين القبط لخبرتهم التقليدية في هذا المجال. وكل هذا منح البيروقراطية القبطية وضعاً متميزاً في الجهاز الاداري[١٩].

ونستنتج من كل ما تقدم، ان الفئات العليا من قبط الدواوين كانت تنتسب واقعياً إلى «الطبقة الحاكمة» وذلك بالمعنى الواسع لهذا التعبير.

غير أنّ هذه الظاهرة كان لا بد أن تفجّر في مجتمع المماليك طائفة من التناقضات الحادّة: منها ما هو بين السلطان والبيروقراطية القبطية، ومنها التناقص بينها وبين «المثقفين المسلمين من المصريين»، ثم تناقض ثالث: بينها وبين الشعب خاصة الفلاحين وفقراء المدن.

ففيما يتعلق بالتناقض الأول فإن مهمة كبار الموظفين القبط تمثلت في تعظيم أموال السلطان. ولكن لم يكن ثمة في العصر المملوكي - في واقع الامر - حاجز بين ثروة السلطان وثروة وزيره[٢٠] وفي هذا السياق وجد بين كبار الموظفين القبط من جمع ثروات طائلة، واقتنى الخدم والمماليك، وصارت دور بعضهم تعلو على دور المسلمين ومساجدهم، وتلقبوا بالنعوت التي كانت للخلفاء[٢١].

ومن هنا تعرَّض هؤلاء الموظفون للمصادرات العنيفة وغيرها من اجراءات البطش، وهي اجراءات شملتهم كما كانت تشمل امراء منافسين للسلطان أو موظفين مسلمين، أو بعض علماء الدين.

وكان التناقض الثاني بين البيروقراطية القبطية من ناحية، وبين من يمكن أن نسميهم بوجه عام «المثقفين المسلمين» على اختلاف مراتبهم من علماء وقضاة وقرّاء وأئمة مساجد وفقهاء وطلاب في الازهر والمدارس الدينية. فهذه الفئات الاجتماعية نمت نمواً كبيراً في ظل ازدهار المدن الاسلامية، ومع اتساع دائرة المتعلمين في الكتاتيب والمدارس التي انشئت

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(١٨) Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukus», p. 334.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

لتدعيم المذهب السني، أنجبت الطبقات المتوسطة والمتوسطة الصغيرة - بالاضافة الى الفقهاء أعداداً متزايدة من المتعلمين كان منهم ادباء وشعراء. ولقد تطلع هؤلاء جميعاً إلى أن يكون لهم نصيب متزايد من الخدمة في جهاز الدولة، وهو إذ ذاك مصدر القوة ومصدر الثروة.

ومن هنا أتخذ التناقض بينهم وبين البيروقراطية القبطية صوراً مختلفة منها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي - اجتماعي. وزاد في حدة التناقض ان سلاطين المماليك - بدافع السعي الى إقامة نوع من التوازن بين الطوائف، ثم بدافع الحرص على السلطة قبل كل شيء - لم يكونوا يفضلون الاستعانة بموظفين من المصريين المسلمين أو العرب في ادارة ديوان الخراج. وهكذا ظهرت في العصر المملوكي مؤلفات وضعت خصيصاً للتدليل على أن الاسلام يحرم استخدام الذميين في وظائف الحكومة. من ذلك كتاب ابن دريهم «منهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب» وفيه يندد بسلطة النصارى وبتمكينهم من إنفاق موارد بيت المال في وجوه لا تقرها الشريعة[٢٢].

ولقد حاول المؤرخ ابن تغري بردي - وكان في ذلك يردد وجهة نظر بعض السلاطين - ان يبرر استخدام القبط في الدواوين، فذكر انه لا يلوم الحكام لاستعمالهم هؤلاء الناس، فإن الحكام في حاجة اليهم بسبب إلمامهم بكل شؤون الادارة[٢٣]. غير انه وجد بين المثقفين المصريين المسلمين من عرض لهذه المشكلة من منظور أوسع. ونشير هنا - بوجه خاص - الى البوصيري، صاحب «نهج البردة» وهو محمد بن سعيد بن حماد، عمل مباشراً في الشرقية وعاصر أكثر من خمسة عشر سلطاناً من سلاطين المماليك. فلقد رأى من مظاهر الفساد الاداري ما حمله على دعوة أحد السلاطين الى «أن يترك جهاد المغول والصليبيين ويتفرغ لجهاد قبط الدواوين وأمثالهم من اليهود وأثرياء المسلمين وكبرائهم»[٢٤].

ثم نصل الى التناقض الثالث الذي قام بين البيروقراطية المصرية عموماً (ومنها البيروقراطية القبطية) وبين الفلاحين وفقراء المدن. فيوضح تاريخ مصر القديم وتاريخها الوسيط أنّ عمل الجباية كان من الأعمال التي ينفر منها الفلاحون. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كان الموظفون يتقاضون جانباً من رواتبهم عيناً. وثمة نظرية تذهب الى انه في مصر الفرعونية - وعلى عهد الإمبراطورية الحديثة شكّل توزيع الدخل العيني الثابت على

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٤) محمد رجب النجار، «الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك،» عالم الفكر، السنة ١٢، العدد ٣ (تشرين الاول/ اكتوبر - كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ١٢٥ - ١٣١. انظر ايضاً: سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ، ج ١، ص ٢٦٥.

موظفي الدولة الخطوة الاولى نحو توزيع منبع الضرائب واستغلالها كملكية خاصة[٢٥]. وكان هذا التوزيع يحمي الموظفين من التقلبات الحادة التي تطرأ على القوة الشرائية للعملة. وعندما كانت تنكمش امتيازات وليّ الأمر يختل اطّراد الضرائب العينية أو يصبح غير منتظم. هنا يلجأ الموظف الى ارتفاق دافعي الجزية الذين يعيشون على الارض التي هو موكل بادارتها. ويتم هذا بإذن أو بدون إذن من الجهة الأعلى. ومن ثم فإنّ جمهرة الموظفين كانوا يحصلون على جزء من مرتبهم من الأهالي مباشرة. وكان ذلك يحدث في أوقات الأزمات المالية، وما كان أكثرها! وكان هذا يثير الطبقات الفقيرة. وكانت إثارتهم تتمحور بكيفية مباشرة حول الجباة القبط المكلفين بتحصيل جميع أنواع الضرائب. ثم يتّسع السخط ليشمل ـ تلقائياً ـ قطاعات أوسع من الجماهير القبطية. وفي المدينة كان التحريض على القبط يأتي من جانب الطلاب والفقهاء والدراويش الذين كانوا يشكلون المراتب الدنيا من طبقة العلماء أكثر مما كان يأتي من جانب العلماء أو القضاة الذين كانوا ـ شأنهم شأن غيرهم من الأثرياء ـ يخشون عنف الجماهير الحضرية[٢٦].

وعندما كان يتفجر السخط في صورة انتفاضات عنيفة تقترن باعتداءات على القبط كان بعض سلاطين المماليك يتغاضى عن هذه الاعمال ـ وليس من النادر أن يشجّعها ـ وذلك خوفاً من أن يرتد السخط الشعبي على رموز السلطة ذاتها. وكانت الدولة تتخذ بعض اجراءات لتهدئة الرأي العام كأن تقوم، من حين الى آخر، بعزل قبط الدواوين عن وظائفهم، وتكرّر هذا الاجراء في العصر المملوكي. ولكن هؤلاء الموظفين كانوا يعودون الى أعمالهم لتعذر الاستغناء عن خدماتهم[٢٧]. وفي أحيان أخرى كان بعض السلاطين يفرض عليهم ارتداء ملابس خاصة، وغير ذلك من الاجراءات التمييزية. وأباح البعض الآخر نهب بيوتهم وهدم كنائسهم. وكان يحدث أحياناً أن يلجأ السلطان الى تخيير كبار موظفيه بين اعتناق الاسلام أو الموت حرقاً أو قتلاً. وشهد العصر المملوكي تحول أعداد كبيرة من المسيحيين الى الإسلام[٢٨].

وإضافة الى ما تقدم، عرف العصر المملوكي واقعة مشهورة عن عنف متبادل بين المسلمين والقبط. وتتضمن «خطط المقريزي» ما يمكن ان يسمى بالاصطلاح الحديث «تحقيقاً صحفياً» عن فتنة طائفية حدثت في عهد السلطان محمد بن قلاوون. وبدأت بحركة في عام

---

(٢٥) حول هذه النظرية، أنظر:

Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology,* translated, edited and with introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 205.

(٢٦) Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukus.» p. 378.

(٢٧) G. Wiet, «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam.*

(٢٨) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، ج ١، ص ٤٩٨.

٧٢٠ هـ تم فيها هدم كنيسة الزهرية (بمصر القديمة) وتطورت الى هدم أربع وخمسين كنيسة في جميع انحاء البلاد. وبعد شهر بدأت النيران تشتعل في عدد من أحياء القاهرة. وقبض على «ثلاثة من النصارى» أرشدوا الى عدد من الرهبان فازداد هياج العامة «وفتكوا بالنصارى، وتجاوزوا فيهم المقدار». ويضيف المقريزي انه في هذه الايام أسلمت جماعة كثيرة من النصارى[٢٩].

تأثير المتغير الخارجي في العلاقة بين المسلمين والقبط

ونتحدث هنا عن الحروب الصليبية وعن علاقات مصر بالحبشة وعلاقاتها بمملكة النوبة المسيحية.

لم تنته الحروب الصليبية ـ حسبما هو شائع في بعض الكتابات التاريخية ـ عام ١٤٩١ م، وانما امتدت خلال القرن الرابع عشر الميلادي وذلك فيما عرف تحت إسم الحروب الصليبية المتأخرة[٣٠]. وتركزت هذه الحروب بالأساس ضد مصر وذلك وفقاً لما ذهب اليه اذ ذاك منظرون فرنسيون من ان استرداد الاراضي المقدسة انما يمر عبر القضاء على حكم المماليك في مصر[٣١].

وتضمّن المشروع الصليبي الجديد شعبتين: احداهما ان تُطْبِق أوروبا على مصر من جهة الشمال. والثانية، أن يجري العمل على فصل الكنيسة الحبشية عن الكنيسة المصرية تمهيداً لضم الأولى الى الكنيسة الكاثوليكية، وعندئذ يمكن ان يستعان بالحبشة في الإطباق على مصر من الجنوب[٣٢]. وقد فشل هذا المشروع لاعتبارات عديدة منها: أن ملوك الحبشة كانوا يفضلون في معظم الاحيان ان يقيموا علاقات طيبة مع السلاطين لما كان يربط بين البلدين من روابط دينية وثقافية، فضلاً عن الروابط التجارية القديمة. ولم يكن سهلاً على حكام الحبشة أن يقطعوا تلك العلاقات من غير أن يتعرض الكثير من الشؤون الدينية

---

(٢٩) أنظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٢ ـ ٥١٧. هذا، وتذكر إيريس المصري أن كتاب سلسلة تاريخ باباوات وبطاركة الكرسي الاسكندري، جاء فيه عن تلك الاحداث «ولكن الله اظهر براءة قبط مصر من التهم الباطلة اذ ظهر ان المتسببين في الحريق هم الرهبان الملكيون (اتباع مذهب الطبيعتين) المقيمون في دير البغل بجهة المعصرة على جبل المقطم». أنظر: المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨ م، ج ٣، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣٠) عزيز سوريال عطية، «كتاب الالمام للنويري الاسكندراني: دراسة نقدية تحليلية،» عالم الفكر، السنة ١٤، العدد ٢ (تموز/ يوليو ـ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٣)، ص ١٢٧ ـ ١٦٤.

(٣١) أحمد دراج، المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر ميلادي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ٧ ـ ١٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١٠.

والاجتماعية في بلادهم لخطر الانهيار[٣٣].

غير أنّ هذه العلاقات بدأت تدخل في فترات من التوتر بعد أن عقد الملك المنصور قلاوون معاهدات دفاعية مع ملكي قشتالة وصقلية، وأقام علاقات ودّ مع إمارة أرغون، وأبرم اتفاقات تجارية مع البندقية وجنوة وبيزا. فأصبح لهذه الجمهوريات قناصل في الاسكندرية ودمياط ورشيد، مسؤولين عن سلامة مواطنيهم. ثم سمح للرهبان الفرنسيسكان بالإقامة في بيت المقدس. لكن هؤلاء الرهبان شرعوا في إقامة علاقات بين باباوات روما من ناحية وبعض ملوك الحبشة والكنيسة الحبشية من ناحية اخرى. وكانت هذه الكنيسة تتبع، منذ القرن الرابع الميلادي الكنيسة المصرية مذهباً وتنظيماً. وفي هذا السياق انتهز بابا روما الفرصة ليعرض على ملك الحبشة «زرع يعقوب» الاشتراك في مجمع فلورنسا الذي عقد عام ١٤٣٩ م لتوحيد الكنيسة الكاثوليكية. لكن مشروع الوحدة فشل في النهاية. وعاد الملك الحبشي يخطب ود السلطان المصري ويؤكد في رسالة له على قضيتين: الأولى أن يعامل الحاكم مسيحيّي مصر بمثل ما يعامَل به المسلمون في الحبشة. لكن الملك الحبشي يتبع هذا الرجاء بتهديد جرى بعض ملوك الحبشة على استخدامه كلما تأزمت العلاقات بينهم وبين سلاطين المماليك. فيذكر «زرع أيوب» أن النيل ينبع من بلاده وأن باستطاعته ان يمنع مياهه عن أرض مصر[٣٤].

ويتضح من دراسة أبعاد المؤثرات الأجنبية على وضع القبط ما يلي:

ـ أيقظت كثافة الغزوات الصليبية روح الجهاد في نفوس المسلمين، وكان حتماً ان تتسع لهذا دائرة التعصب والحنق على المسيحيين شرقيين وغربيين دون تمييز. وكان حتماً ايضاً، ان تضيق دائرة التسامح الاسلامي نحو القبط. وعلى سبيل المثال كان النظام الايوبي أقلّ تسامحاً معهم من النظام الفاطمي[٣٥].

ـ كان الصليبيون يعاملون مسيحيي الشرق معاملتهم للخوارج فحرموهم من حقوقهم المحلية التي كانت لهم في ظل الحكم الاسلامي[٣٦]. وفيما يتعلّق بالقبط فإنهم لم يسلموا من شر الصليبيين الذين نزلوا الفرما في أواخر العصر الفاطمي فقتلوا من فيها دون

---

(٣٣) محي الدين عبدالله بن عبد الظاهر، تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق مراد كامل، مراجعة محمد علي النجار (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٤٦.

(٣٤) دراج، المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر ميلادي، ص ٤٩ ـ ٥٣.

(٣٥) عزيز سوريال عطية، العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية، ثقافية، صليبية، ترجمة فيليب صابر سيف، مراجعة أحمد خاكي (القاهرة: دار الثقافة المسيحية، [د.ت.])، ص ١١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

تمييز بين مسلم ونصراني[37]. وهكذا، عندما قام شاور، وزير الخليفة العاضد (تولى ١١٦٠ م) بإحراق الفسطاط خشية أن تقع في أيدي الفرنجة، كان معظم سكانها ـ كما تذكر بعض المصادر القبطية ـ من القبط، فهلك كثيرون منهم[38].

ــ ولم يتوقف اضطهاد القبط في العصر المملوكي عند حد اتخاذ اجراءات تمييزية ضدهم، وانما تعدّاه أحياناً الى حد تفضيل نصارى الملكانية على اليعاقبة وكان من بين هؤلاء نصارى القبط[39].

ــ وعانت الكنيسة القبطية الكثير من جراء محاولات الصليبيين تحريض حكام الحبشة على الانضمام اليهم لإحكام الحصار على السلطان. ثم استأنف البرتغاليون، بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، السعي لدى ملوك الحبشة لإقناعهم بتحويل مجرى النيل. وهكذا وجدت الكنيسة المصرية نفسها أمام معضل خطير يتصل بصميم «الأمن القومي»، إذا استخدمنا الاصطلاح الحديث. ومن ثمّ فقد شكلت العلاقات المصرية الحبشية في فترات توترها عامل ضغط شديد على الكنيسة القبطية يمكن ان نقدر وزنه عندما نطالع نصوص «وصايا وتواقيع للبطاركة» أو المراسيم التي كان يعتمد بها السلاطين انتخاب بطريرك الأقباط[40].

ــ وفيما يخص علاقة ملوك النوبة بسلاطين المماليك فمن المعروف أن حكام النوبة المسيحيين قبلوا عام ٦٥١ ـ ٦٥٢ م أن يدفعوا سنوياً الجزية المعروفة «بالبقط» للعرب. ولكن العلاقات لم تستقر بين الطرفين، فظلت تتراوح بين قطبي الهدوء والتوتر. ولما كان النوبيون يتبعون الكنيسة المصرية، فقد وجد من بين ملوك النوبة من كان يقوم ـ من وقت الى آخر ـ بالإغارة على الاراضي المصرية في كل مرة تتناهى الى أسماعهم اخبار عن سوء معاملة البطريرك المصري أو إلزامه شخصياً بدفع غرامة فادحة[41].

وعندما توقف ملوك النوبة عن دفع الجزية السنوية للسلطان، جرد بيبرس (تولّى

---

(٣٧) منسى يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩)، ص ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٣٨) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 94.

(٣٩) Wiet, «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

أنظر أيضاً: أديب نجيب سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٢٨.

(٤٠) أنظر عدداً من نصوص هذه المراسيم في: توفيق اسكاروس، نوابغ الاقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر (القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٣٢ ـ ٤٧. ويذكر المؤلف انه نقل هذه النصوص عن كتاب صبح الأعشى في صناعة الانشا لأبي العباس احمد القلقشندي المتوفى سنة ٨٢٠ هـ.

(٤١) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 440.

١٢٦٠ ـ ١٢٧٧ م)، ومن بعده السلطان قلاوون حملات عسكرية أوقعت هزائم بالنوبيين. وارتبطت هذه الهزائم بتطورات اخرى داخلية في النوبة، عجّلت بانهيار المملكة المسيحية، وبدأ الاسلام انتشاره السريع فيها منذ منتصف القرن الثالث عشر. ومنذ ذلك الوقت، عجزت الكنيسة المصرية التي كانت قد استغرقتها مشاكلها عن التأثير في مسيحيّي النوبة[٤٢].

وإذا كنا بعد ذلك قد اخترنا، عامدين، أن نقدم العصر المملوكي كدراسة حالة للعلاقات بين المسلمين والقبط، فقد دعانا الى هذا أيضاً، التأكيد على واقع أنه في مصر، التي استقلت بحكمها سلالات أجنبية، لم ينعزل القبط عن سيرورة التعريب، وانما اطّرد فيها انتاجهم القبطي العربي. وعلى سبيل المثال: ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، وضع القبط الكتب الموسوعية في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة، كما وضعت قواميس قبطية عربية. وتحضرنا هنا أسماء اولاد العسّال، وفرج الله الأخميمي، والأسعد بن مماتي (وأصله من قبط أسيوط وأسلم والده)، وهو صاحب «كتاب قوانين الدولة». ثم المكين جرجس بن العميد مؤلف «تاريخ العالم» وهو من الكتب التي أفادت المقريزي وغيره من المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى[٤٣]. وقد ألف الدَّوادر بيبرس عبدالله المنصوري (من مماليك المنصور قلاوون) تاريخاً سمّاه **زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة** في أحد عشر مجلداً أعانه على تأليفه كاتبه ابن كبر النصراني[٤٤].

وقد تأثر بعض علماء القبط الذين تمكنوا من اللغة العربية بالثقافة الإسلامية. فيُظهرنا «كتاب المجموع الصّفوي» ـ وهو كتاب في فقه المذهب الارثوذكسي ـ للصفيّ العسّال، على أنه تأثر بالفقه الإسلامي في تقسيم ابواب كتابه الى قسمين: عبادات ومعاملات، وأيضاً في عناوين ابوابه، وحتى في تقريره للاحكام[٤٥]. وفي القرن الثالث عشر للميلاد نقلت الكتب الدينية القبطية من العربية مباشرة الى الحبشية وتوقف النقل من القبطية[٤٦]. وكان الرهبان الأحباش يتعلمون القبطية والعربية في الأديرة المصرية[٤٧].

وفي الوقت نفسه فإنّ آليات تكامل القبط واندماجهم في مجتمعهم الذي أصبح يضم اكثرية من المصريين المسلمين استمرت تعمل بإيقاع سريع أو بطيء وفقاً للظروف العامة

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤٤) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨ م، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٤٥) أحمد مختار عمر، تاريخ اللغة العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٩٠ و ١٥٤.

(٤٦) مراد كامل، «صلة الأدب الحبشي بالأدب القبطي،» في: رسالة مارمينا العجايبي في عيد النيروز (الاسكندرية: جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٤٧)، ص ٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

المحيطة بأوضاع الدولة وبأوضاع المجتمع ككل، وفي هذا يمكن ان نشير على وجه الخصوص إلى ما يلي:

ـ في العصر المملوكي كان وجود الموظفين القبط في مختلف مستويات السلّم الاداري للدولة في مجمله ايجابياً لأنه أبقى على عجلة الدولة دائرة على الرغم من الأزمات العديدة التي تعرضت لها البلاد سواء من جرّاء غزوات التتار والصليبيين أو بسبب تردّي الأوضاع الاقتصادية في هذه الفترة أو تلك. وهذا الدور الذي لعبه قبط الدواوين ينبثق من طبيعة الدور الذي كانت تؤديه البيروقراطية في مصر، وذلك منذ أن قام فيها حكم شديد المركزية، وهيكل اداري يضم الأعداد الغفيرة من العاملين فيه.

ـ وعلى مستوى الإحساس بالمصير المشترك، وما يفرضه من توحد ضد الغزوات الخارجية تمثّل اختيار القبط النهائي في الوقوف الى جانب الحكام الذين يشرعون في الدفاع عن البلاد. فلم يحدث أن تمكن الصليبيون من كسب القبط. وفي الوقت نفسه، أتيح للكنيسة القبطية، في بعض العهود، أن توظّف نفوذها الروحي العميق على الكنيسة الحبشية بما يخدم مصالح الدولة، وبما يحول بين الفاتيكان، الذي كان يساند الغزوات الصليبية، من أن يُلحق الكنيسة المصرية بكنيسة روما في عصر كانت قد بدأت فيه الغزوات الاوروبية الاستعمارية، وفي الوقت نفسه بما يعمل على تحييد المساعي التي بذلتها بعض الدول الاوروبية (البرتغال مثلاً) واضعافها لتوجد موطىء قدم لها في الحبشة يمكن ان يستخدم للضغط على مصر. ولسوف تكتسب توجهات الكنيسة القبطية هذه أهمية حاسمة في التطور اللاحق لتاريخ العلاقات بين مسلمي مصر وقبطهم، وهو الأمر الذي لاحظه الباحثون المتخصصون في تاريخ العصور الوسطى، ذلك أنه لما كان العدوان الأوروبي قد أغضب الحكام المسلمين على المسيحيين، شرقيين وغربيين، ونتيجة ليأس المسيحيين من حياة مسالمة، فقد تحول بعضهم الى الاسلام، كما تجنس البعض بالجنسية الرومانية. ومن هنا يمكن القول بان انفصال الموارنة عن الكنيسة الشرقية وتحولهم الى المذهب الكاثوليكي، انما يعتبر في جوهره نتيجة من نتائج الغزوات الصليبية[٤٨]. وتكفي الاشارة هنا الى أن ملك فرنسا القديس لويس كان يعتبر الموارنيين «جزءاً من الأمة الفرنسية»[٤٩].

ومن هنا يمكن القول بأنه بينما شكّل تمسك الكنيسة القبطية باستقلالها عن الفاتيكان ركيزة اساسية من ركائز الاندماج، بين المسلمين والقبط، فان الاوضاع في بعض انحاء المشرق العربي قد أخذت منحىً مغايراً.

---

(٤٨) عطية، العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية، ثقافية، صليبية، ص ١١٦.

(٤٩) Laurant Chabry et Annie Chabry, *Politique et minorités au proche - orient: Les Raisons d'une explosion* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 51.

وفي الوقت نفسه، يتعين ان نتفادى موقفين عندما نتحدث عن علاقة المسلمين بالقبط في العصر المملوكي: احدهما أن نكتفي فقط باظهار وقائع الاضطهاد والتمييز، والثاني ان نتوقف فقط عند مظاهر التسامح، وهي المظاهر التي لا نزاع في أنها عرفت ايضا في ذلك العصر. ولكن ينبغي ان نضع في الاعتبار أموراً ثلاثة:

الأول: هو ما يقرره بعض الباحثين من ان العداوة نحو الاقباط لم تنبع من شعور ديني في حدّ ذاته. ولكن من دوافع سياسية واقتصادية(٥٠).

والثاني: هو ما تحفل به كتب التاريخ الاسلامي في العصر الوسيط من وقائع تدل على ان المسلمين في مجموعهم لم يكونوا افضل حالاً من الاقباط تحت حكم المماليك. وقد نستعيد على سبيل المثال ما ذكره المقريزي من ان السلطان المعزّ أيبك قد «أوقع بعرب الصعيد، وأذلّ سائر عرب الوجهين القبلي والبحري، وأفناهم قتلاً وأسراً وسبياً»(٥١).

والثالث: ما لاحظه بعض الباحثين من أن سلاطين المماليك تطرفوا الى اقصى حد في اتجاهين: التظاهر بانهم حماة الشرع لكنهم تشددوا في الحدود وبالغوا حتى خرجوا عن أحكام الدين(٥٢). في الوقت ذاته كان الصراع على السلطة هو محور الوجود المملوكي كله. فاصطنعوا أساليب بالغة القسوة ضد الخصوم وقاموا أحياناً بمذابح جماعية لردع العوام(٥٣).

ثانياً: القبط في الحقبة العثمانية

في عام ١٥١٧ تحوّلت مصر من دولة مستقلة يحكمها سلاطين المماليك الى ولاية تابعة للامبراطورية العثمانية. وكان «الباشا» وهو حاكم الولاية الرسمي الذي يعيّنه الباب العالي كل عام، يحكم مستعيناً بجهازين: الديوان الكبير والديوان الصغير. ولم يعرف ان أحداً من كبار الموظفين أو وجهاء القبط قد شارك في أي من هذين الديوانين، وان ذكر بعض الباحثين أن رؤساء الطوائف الارثوذكسية الأربع كانوا يجلسون في الديوان الكبير مع كبار الضباط والشيوخ (العلماء) والاشراف. وفي جميع الأحوال لم يكن هذا الديوان يدعى الى الانعقاد إلا لماماً(٥٤). ويمكن ان يقال إن القبط لم يكن لهم نفوذ في الادارة المالية لمصر وذلك في المرحلة

---

(٥٠) Susan, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642 - 1850*, p. 154.

(٥١) عبدالمجيد نعمان عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، تحقيق عبدالمجيد نعمان عابدين (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٥٢) سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٥٣) وحيدة، في أصول المسألة المصرية، ص ٩٤ و ٩٨.

(٥٤) هيلين آن ريفلين، الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، هامش ص ١٦ - ١٧.

الأولى من مراحل الحكم العثماني. وما حدث هو أن سلاطين آل عثمان سمحوا لأعداد ضخمة من اليهود الإسبان الفارّين من وجه محاكم التفتيش بالاستقرار في مختلف الولايات التابعة للدولة العثمانية. وجاء منهم عدد الى البلاد العربية. وانتهى الامر باليهود القادمين الى انهم احتكروا ـ وباسناد من السلاطين ـ التجارة والأعمال المصرفية ومناصب مدير المالية وتحكموا في التجارة في الأقاليم العربية كما في غيرها من الاقاليم التركية(٥٥). وفي مصر مثلاً كان ملتزم دار السكة في عام ١٦٩٦ يهودياً وافداً، وفي ١٧٥٠ تولى يهودي آخر ديوان المكوس في بولاق(٥٦).

ويهمنا عند الحديث عن القبط في الحقبة العثمانية ان نتوقف قليلاً عند مسألتين مترابطتين:

الأولى: هي ما آل اليه «نظام الملّة» العثماني في عصر صعود الرأسمالية الاوروبية «المركانتيلية»، أو التجارية، وهو كما نعرف عصر السباق المحتدم بين الدول الأوروبية للاستيلاء على الاسواق الخارجية، بما في ذلك سوق الامبراطورية العثمانية.

والثانية: هي التمايز الواضح في ذلك العصر بين تطور القبط «كطائفة» دينية أو «ملة» من ناحية، ومن ناحية اخرى بين تطور الطوائف أو «الملل» الدينية الاخرى اليهودية والمسيحية الشرقية (خاصة الكاثوليكية منها).

والحاصل هو أنه عندما وجد العثمانيون أنفسهم يحكمون بلاداً شاسعة اكثريتها العظمى من المسيحيين، أسس محمد الفاتح نظام الملة عام ١٤٥٣ م. وبمقتضاه عهد الى كل بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحية بحقوق الولاية على جميع الأمور الدينية والتعليمية والاجتماعية الطائفية بما في ذلك الزواج والميراث والأوقاف والتعداد بكل وجميع السلطات التي كانت موكولة الى شيخ الإسلام فيما يتعلق بالمسلمين(٥٧).

غير أن هذا النظام تعرّض للفساد تحت تأثير مجموعتين مترابطتين من العوامل:

١ ـ الأولى تتعلق بالسلبيات التي ولدها نظام الملة من داخله (الرشوة وبيع المناصب الدينية. . . الخ).

٢ ـ والثانية تتعلق بأوضاع الامبراطورية العثمانية ذاتها. فقد تزامن استيلاء العثمانيين على مصر مع مظاهر التفكك التي كانت قد بدأت تدب في حكمهم، وذلك تحت تأثير عوامل بعضها داخلي لصيق بالتركيبة الاقتصادية الاجتماعية للسلطنة العثمانية، وبعضها الآخر

---

(٥٥) Ibrahim Amin Ghali, *Le Monde arabe et les juifs* (Paris: Cujas, 1972), p. 236.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٤.

(٥٧) Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 336.

خارجي تمثّل ـ بعد عام ١٦٨٣ في استشراء تغلغل النفوذ الأوروبي في ولايات السلطنة. فكان أن حصلت الدول الأوروبية الكبرى (فرنسا والنمسا وروسيا. . . الخ) على امتيازات ترتب عليها عادة تشكيل السمات الخاصة بنظام الملل والطوائف والرعايا بما يخدم اهداف التوسع الاوروبي[٥٨].

والذي حدث هو انه في ظل الامتيازات الاجنبية قام تحالف بين البيوت التجارية الاوروبية وبين جماعات المبشرين الاوروبيين اتجه الى الفئات المؤهلة والمستعدة للعمل مع القنصليات والاندماج في جنسية الدول التي كان لها حق حمايتهم. وعند هذا الحد تحوّل مفهوم الملة غير الاسلامية الى مفهوم «الأقلية». وفي القرن التاسع عشر اصبحت «الملة العثمانية» ترادف في قاموس السياسة الكولونيالية مفاهيم «أمة» و«شعب»[٥٩].

وبدأ غزو أسواق الامبراطورية العثمانية باسم الدين. وتعاونت فرنسا مع الفاتيكان في دفع الطوائف الكاثوليكية (العربية وغيرها) الى احضان الكنيسة الرومانية. وعلى سبيل المثال، فقد تم التركيز على الموارنة بما يؤدي الى تميّزهم عن محيطهم العربي وبما يغيّر من ولاءاتهم الثقافية[٦٠].

وفيما يتعلق بالقبط فقد تعاملوا مع نظام الملة في سياق ثقافي واقتصادي مختلف.

ففي عام ١٦٨٤ نجح الفرنسسكان بموافقة الباب العالي ـ في إقامة إرسالية كاثوليكية في صعيد مصر. وأقام الجزويت إرسالية أخرى في القاهرة. لكن جهود المرسلين لم تفلح في استمالة أعداد تذكر من القبط الارثوذكس[٦١].

واستؤنفت المحاولات في اربعينات القرن الثامن عشر. وبعد سقوط علي بك الكبير تكررت المحاولات لكي يعترف البطريرك القبطي بسيادة كرسي روما على الكنيسة المصرية في مقابل بسط الحماية على القبط[٦٢]. غير ان هذا المسعى جانبه التوفيق.

---

(٥٨) مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ ـ ١٨٦١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١)، ص ٢٩٥ ـ ٣٠١.

(٥٩) وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي، ط ٢، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ١(بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٤٥ و ٦٤ ـ ٦٥.

(٦٠) ضاهر، المصدر نفسه، ص٢٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٦٢) Iris H. El - Masry, *The Story of the Copts* (Cairo: Middle East Council of Churches, 1978), pp. 457, 464 and 475.

ومن المهم أن نتبين في أيّ سياق ثقافي قاومت الكنيسة المصرية والاكثرية الغالبة من القبط ضغوط الارساليات الكاثوليكية:

(٢) وابتـداءً يمكن أن يشار الى أن الكنيسـة المصرية ـ عـلى الـرغم من حـالـة التـدهـور الشديد التي كانت تلمّ بها ـ ظلّت تحتفظ، وبكيفية أو بأخرى، بمزيج من موقف محـافظ صارم، وبقدر من موروث «الكبرياء القومي» الذي يتمثـل في أنها لم تتخلّ عن رؤيتهـا لنفسها كـواحدة من الكنائس الاربع الكبرى التي تزعمت المسيحية في العالم، وذلـك جنباً الى جنب مـع كنائس القسطنطينية وروما وأنطاكية.

(٢) وعلى الرغم من أنّ العثـمانيين استـولوا عـلى مصر عام ١٥١٧ الا أن بعض المصـادر القبطية تذكر أن القبط لم يمارسوا الحقوق التي كفلها نظام الملّة بشكل كامل إلاّ في ايام البطريرك القبطي بطرس السادس الذي تمكّن عام ١٧١٨ من أن يحمل الوالي على إصـدار فرمـان يعترف بحق القبط في أن يتبعوا قوانينهم في مسائل الزواج والطلاق[٦٣]. وتجدر الإشارة هنا الى أن وثائق العصر العثـماني تُظهـر أنه كـانت في مصر محكمة خـاصـة لأهـل الـذمـة هي «محكمـة القسمـة العربية». وكان النصارى واليهود يلجأون اليها في كل احوالهم الشخصية بلا استثناء. من ذلك مثـلاً «عقد القـران ـ لمن يريـد منهم ـ وفقاً لشروط العقـد الاسلامي الصحيـح، والفصل في قضـايا الـطاعـة والزواج»[٦٤] ولم يكن هذا هـو المظهـر الوحيـد لتأثـر القبط بثقافـة مجتمعهم الاكبر. ففي الـديوان الذي انشأه نابليون بونابـرت أنضـم ممثلو القبط الى شيوخ المسلمـين وتمسكوا بقـانون المـواريث الاسلامي بدون تغيير[٦٥]. وبعد جلاء جيش الاحتلال الفرنسي عن مصر وجه البطريرك مرقس الثامن «رسالة راعوية» إلى طائفته ندد فيهـا بمظاهـر تورّط عـدد من القبط في محاكـاة الفرنسيـين فأخذت الرسالة عليهم انهم تعلموا «عادات الأمم الغربية ولازموا معاشرة فاعلي الشر»[٦٦].

(٣) ولا يقلّ عما تقدم أهميةً الاشارة إلى أن مساندة رجال الدين الاسلامي كانت تعزز في بعض الاحيان من مقاومة الكنيسة المصرية لأنشطة المبشرين الكـاثوليـك. ويؤيد هـذا، الحجة التي وقّعها في غرّة المحرم عام ١١٥١ هـ ستة من قضاة المحكمة الشرعية بناء على شكـوى تقدم بها كبار الكتّاب القبط. وأشارت الحجة الى أن الكاثوليك دأبوا على استمالة النصـارى اليعاقبـة (القبط) ليـدخلوهم في ملتهم «لعدم دفـع الجزيـة». وجـاء في الحجـة ان كـل من خـالـف الملة

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٦٤) سلوى عـلي ميلاد، وثـائق أهل الـذمة في العصر العثـماني واهميتها التـاريخية (القـاهرة: دار الثقـافـة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦.

(٦٥) كريستوفر ج. هيرولد، بونابرت في مصر، ترجمة فؤاد اندراوس، مراجعة محمد احمد انيس (القاهـرة: دار الكاتب العربي، [د.ت.])، ص ٢٥٠.

(٦٦) انظر نص الرسالة في: المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨م، ج ٤، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

القبطية وانتقل الى ملّة الافرنج يتعرّض للابعاد عن خدمة الصناجقة وأغوات البلكات كما يقع تحت التأديب[٦٧].

فاذا اتينا بعد ذلك الى بعض عمليات التوسع التجاري الأوروبي التي اتخذت البعثات التبشيرية ستاراً ـ واحياناً رأس رمح لها ـ فإن ما يمكن ملاحظته هو أنّ بيوت التجارة الأوروبية عندما بحثت عن عناصر تعمل كوكلاء وتراجمة ومقاولين للتجار الفرنجة اختارت في الاساس ـ وفي مصر ـ ان تستعين باليهود[٦٨]. اما الأقباط فلم يكونوا ـ على الأقل حتى أواسط القرن الثامن عشر يتجهون كثيراً للتجارة، وإنما قاموا بالعملية المرتبطة بدخول الأراضي[٦٩].

على أن اتجاه بيوت التجارة الأوروبية الى تجنيد عناصر من اليهود أو الأرمن أو المسيحيين المشارقة يرتبط في اعتقادنا بتاريخ طويل من إعراض القبط عن التعاون مع الارساليات الكاثوليكية وعن مؤسساته التعليمية على الرغم من الاغراء بالامتيازات وبسط الحماية. وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا الموقف كان مثار تعليقات بعض القناصل الأوروبيين[٧٠].

ان كل ما تقدم ربما ألقى الضوء على ما ذكره بعض الباحثين من أنه عندما زحف جيش نابليون بونابرت على القاهرة اصطدم به في امبابة اثنا عشر الفاً من الأهالي فيهم كثير من الفلاحين والعرب والقبط. وقد سجن المسيحيون في القلعة مع المسلمين[٧١].

وتبقى بعد ذلك ملاحظات تتعلق بأوضاع القبط في العصر العثماني:

ـ تعاقبت على القبط في العهد العثماني فترات من الاستقرار النسبي واخرى من المظالم والتضييق. ويذكر بعض الباحثين أن الاعياد المسيحية كانت تقام في البلاد بموافقة العنصر الاسلامي واحياناً بمشاركتهم فيها. ولكن الغرامات كانت توقع عليهم لأقل بادرة تبدر منهم. وكانت الكنائس تغلق حتى يتم دفع الغرامة. وفي النصف الأول من القرن الثامن عشر زيدت عليهم الجزية[٧٢]. وفي الأيام الأخيرة من الحملة الفرنسية تعرض المسيحيون

---

(٦٧) يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ص ٥٣٥.

(٦٨) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٦٩) هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الاسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى، مراجعة أحمد عزت عبدالكريم، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢، هامش ص ١٦١.

(٧٠) وليم سليمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د.ت.])، ص ٣٧ ـ ٤٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٦، نقلاً عن: محمود الشرقاوي، الجبرتي وكفاح الشعب.

(٧٢) Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of* Islam.

للمذابح عندما دخل الجيش العثماني القاهرة. فقد كان بعض القادة وامراء المماليك يحضّون العامة على قتل النصارى «والجهاد فيهم». ولاحظ بعض الباحثين انها كانت «دعوة منكرة» لم يصدر مثلها عن زعماء الثورة المصريين[٧٣] وربما تعود هذه الظاهرة في بعض جوانبها الى ان بعض وجهاء القبط كانوا موالين تماماً لقوة الاحتلال الفرنسي[٧٤].

ــ وقد تعرض القبط لأنواع من التمييز في ايام الحملة الفرنسية. فاذا كان الجنرال كليبر قد حابى المسيحيين ومال الى الاعتماد عليهم، فإنّ بونابرت أجبر القبط واليونانيين واللاتينيين الذين تخلصوا من آثار التمييز في الملابس وبعض العادات الأخرى، على العودة الى اوضاعهم القديمة، «وكل ذلك لاستجلاب خواطر الرعية» على حد تعبير الجبرتي[٧٥].

ــ وهذه الملحوظة تتعلق بظاهرة «الجنرال يعقوب» ـ وهو المعلم يعقوب حنا ـ ودلالتها الاجتماعية السياسية. وكان يعقوب من وجهاء القبط وقد انحاز الى الفرنسيين بعد احتلالهم مصر. وحارب في صفوفهم ضد المماليك، وألّف ما عرف باسم «الفرقة القبطية» ثم انسحب مع جنود الحملة عندما اضطرت الى الجلاء عن البلاد. وهو الذي يشار اليه في الكتابات التاريخية باعتباره أول مصري طرح مشروعاً لاستقلال مصر قدّمه الى بريطانيا وفرنسا لتتخلص البلاد من التبعية للباب العالي ومن حكم المماليك.

وفي اعتقادنا أن هذه الظاهرة تتضح ابعادها بوضعها في سياق التطورات الاقتصادية الاجتماعية التي سادت في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد تخلّقت في مصر بورجوازية تجارية محلية مزدهرة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالبورجوازية الأوروبية «المركانتيلية» واقامت علاقات مع البنادقة والفرنسيين. وكانت مصالح فرنسا قبل غزوها مصر تحتل المركز الأول بالمقارنة مع مصالح غيرها من الدول الاوروبية. وضمت هذه البورجوازية المحلية امراء المماليك المشتغلين بالتجارة كما ضمت تجاراً من أصول شتّى عثمانية وجركسية وغيرهما، إلى جانب عدد من العلماء والحرفيين وشكل السوريون الكاثوليك في هذه الطبقة جناحاً قوياً من أجنحتها[٧٦].

ومع اطّراد ضعف الدولة العثمانية وتعاظم ثراء البورجوازية التجارية المحلية تطلع

---

(٧٣) عبدالعزيز الشناوي، «صور من دور الازهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي في اواخر القرن الثامن عشر،» ورقة قدِّمت الى: ابحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٦٤.

(٧٤) زاهر رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٥٠.

(٧٥) الشناوي، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٧٦) أحمد صادق سعد، تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٧٠، ٧٦، ٨٠، ٨٤ و١٠٦ ـ ١٠٨.

امراء المماليك الذين كانوا قد استردوا نفوذهم السياسي والاقتصادي الى الاستقلال عن الباب العالي. ولعب الشوام المسيحيون المقيمون في مصر دورهم في مساندة هذه الاتجاهات، وكانت محاولة علي بك الكبير أحدث تلك المحاولات وأشدّها جرأة[77].

وفي هذا الاطار كان المعلّم يعقوب من كبار التجار الذين خدموا في إدارة المشروعات التجارية لبعض امراء المماليك. وكان يرتبط برباط المصاهرة مع احدى العائلات السورية. ويبدو أن مسلكه الشخصي وتوجهاته السياسية العامة لم تكن تحظى بتعاطف الكنيسة القبطية، بل إن بعض المصادر القبطية يشير إلى أن علاقته بالبطريرك كان يشوبها التوتر[78]. وفي هذا لدينا من الجبرتي شهادة ربما كانت ذات دلالة مهمة: فعندما بدأ رحيل القوات الفرنسية عن الاراضي المصرية، اتجه المعلم يعقوب الى أن ينسحب مع الفرنسيين مصطحباً أفراد فرقته. غير أن عدداً كبيراً من جنوده هرب واختفى. ويضيف المؤرخ المصري أن نساء القبط واهلهم ذهبوا الى «قائمقام» وبكوا وولولوا وترجُّوه في إبقائهم عند عيالهم وأولادهم، فإنهم فقراء وأصحاب صنائع، ما بين نجار وبناء وصائغ وغير ذلك. فوعدهم انه يرسل الى يعقوب انه لا يقهر منهم من لا يريد الذهاب معه[79].

ولكن أياً ما كان الأمر، فإن النزعة الاستقلالية التي ظهرت في مصر في القرن الثامن عشر كانت ظاهرة موضوعية تشير الى تطلّعات قوى اجتماعية مصرية، تضم علماء وتجاراً وحرفيين وعاملين في دواوين الدولة بمن فيهم القبط[80]. وكان يظهر في صفوف هذه القوى افراد أو مجموعات تنزع الى الاستقلال عن الامبراطورية العثمانية، وذلك بالتعاون مع هذه الدولة الاوروبية الكبرى أو تلك، مع استعداد لقبول التنازلات التي تفرضها هذه العلاقة.

ونستخلص مما تقدم: ان خطّ تطوّر القبط في العصر العثماني، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، اتخذ منحىً مغايراً لخط تطور بعض الجماعات المسيحية في المشرق العربي، فإنّ هذا الخط الاخر كان مقدراً له ان يتطور، وبعد دخول الرأسمالية الاوروبية في مرحلة الامبريالية، ليكرس مفهوم الأقلية الدينية، وذلك بما يسمح لهذه الأقلية ان تتمحور على ذاتها على أسس طائفية أو اقليمية أو سلالية (إثنية)، ثمّ بما أدّى بعد ذلك الى ظهور نزعات تدعو الطائفة الى اقامة «أوطان قومية» على أسس دينية.

---

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

(٧٩) جلال يحيى، مصر الحديثة، ١٥١٧ ـ ١٨٠٥ (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ٥١٣ ـ ٥١٤.

(٨٠) سعد، تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الأسيوي الى النمط الرأسمالي، ص ١٠٨.

الفصل الخامس
التكَامُل
في مَشْرُوع بنَاءِ دَولَـةٍ عَصْرِيَّة

أولاً: القبط من بداية القرن التاسع عشر الى ثورة ١٩١٩

طرأت على المجتمع المصري في القرن التاسع عشر تغييرات سياسية واقتصادية ـ اجتماعية بعيدة المدى عجّلت بهدم العديد من المؤسسات الموروثة وأعادت صياغة التركيب الطبقي للمجتمع. وحدث هذا كله ـ كما هو معلوم ـ تحت تأثير ثلاثة عوامل رئيسة:

الأول: قيام محمد علي ببناء دولة حديثة وما آل اليه هذا المشروع على أيدي خلفائه من أبناء الأسرة الحاكمة.

الثاني: الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ وما فرضه على مصر من السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي آلت إلى تنمية مشوهة موجهة الى الخارج وتابعة له.

الثالث: تفتّح الوعي القومي، ونمو حركة وطنية ديمقراطية مناهضة للسيطرة الأجنبية ومعارضة للحكم الاستبدادي (الأوتوقراطي).

أما مشروع محمد علي، فقد ارتكز على بناء جيش قوي وحديث، وإعادة تنظيم الإدارة، والنهوض بالزراعة، واستحداث صناعات لم تكن قائمة من قبل، وادخال التعليم العصري. وفي هذا استعان محمد علي بخبرات أجنبية وبأبناء السلالات التي تمصرت. لكنه أهتم اهتماماً خاصاً في الوقت ذاته بخلق اطارات من ابناء البلاد الاصليين من المسلمين والقبط. واستعان بالقبط ليعملوا في العديد من المصالح لا سيما التي اختصت منها بإدارة الشؤون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها. كما شغل عدد منهم وظائف حكّام لعدد من الأقاليم والاخطاط كالشرقية واطفيح والفشن وبرديس[1].

---

(١) طارق البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠، ورياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٥٤ ـ ٥٥.

وعندما أحل محمد علي نظام العهد محل نظام الالتزام استفاد بعض كبار الموظفين القبط من هذا التغيير الذي فتح الطريق عملياً ـ مع التغييرات التي طرأت على توزيع الملكية ـ لكي يدخل وجهاء القبط في عداد كبار ملاك الاراضي[٢].

وفي عام ١٨٣٧ دخل أيضاً في عداد ملّاك الأرض المتوسطين صغار الموظفين من المسلمين والقبط الذين أعطي كل منهم مساحة خمسين فدّاناً[٣]. واتسعت قاعدة صغار الموظفين القبط مع إعادة تنظيم الادارة في عهد محمد علي، ومع التوسع في زراعة القطن[٤]. واستعان بالحرفيين والصناع القبط فاستخدمهم في المصانع التي أنشأها، بل يذكر بعض الباحثين انه أعفي من الجزية من عمل منهم في ترسانة الإسكندرية[٥].

وبعد أن تولّى سعيد باشا صدرت التشريعات التي أقرت حقوق الملكية الفردية للأرض[٦]، وانفتح الطريق أمام نمو طبقة ملاك الارض نمواً كبيراً. وسعت هذه الطبقة الى أن يكون لها وزن مقابل في السيطرة على الحكم. وقد شكلّ كبار ملاك الأرض من القبط جزءاً لا يتجزأ من هذه الطبقة. ويمكننا أن نستخلص ـ من جدول اورده بعض الباحثين ـ أنه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت هناك ٢٧ عائلة قبطية تتراوح ملكية كل منها بين ألفي فدان وثلاثين ألف فدان: من بينها عائلات غالي وسميكة وعبد النور ومكرم والمنقبادي ومقار وويصا وبقطر وعبيد واندراوس وبشارة وغيرهم[٧].

وفي تلك الفترة المشار اليها ـ قامت في مصر بورجوازية مالية وتجارية كبيرة غلب على تكوينها الأجانب والمتمصرون ولكنها ضمّت أيضاً عدداً من أثرياء المدن المصريين ومعظمهم من القبط[٨]، واشتغل بعض تجار القبط في أعمال المقاولات وفي إنشاء مصارف للتسليف وشركات ومصانع فكان آل ويصا ـ مثلا ـ يملكون معظم أسهم سكة الحديد الضيقة في الفيّوم[٩]. وعمل عدد من أثرياء القبط وكلاء لدول أجنبية كالولايات المتحدة وروسيا

---

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: علي بركات، تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ ـ ١٨١٤ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، ص ١٠٢ و١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٤) هيلين آن ريفلين، الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، ترجمة احمد عبدالرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ١١٠ ـ ١٢٧، ١٥٨ و ١٨٤.

(٥) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٨٨.

(٦) بركات، تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ ـ ١٨١٤، ص ٢١.

(٧) رمزي تادرس، الاقباط في القرن العشرين، ٤ ج (القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ ـ ١٩١١)، ج ١، ص ٥٨ ـ ٨٨.

(٨) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٩) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٥٦.

القيصرية والنمسا وايطاليا والمانيا[١٠] وتجنس بعضهم بجنسيات هذه الدول ليستفيد من نظام الامتيازات الأجنبية[١١].

وفي الريف، شكّل أعيان القبط وأغنياء الفلاحين جزءاً من الطبقة الوسطى الريفية. وعملوا في تربية الماشية وصناعة الالبان وخلايا النحل وأقاموا معامل حلج القطن وعصر القصب[١٢]. وضمت الفئات الوسطى الحضرية الصاغة والمهنيين من المحامين والاطباء والصحفيين والتجار. ثم تأتي الفئات الوسطى الصغيرة من الموظفين من الصيارفة والمسّاحين والنسّاخين والوزّانين وكتبة الحسابات، وكان منهم ايضاً مستخدمو المؤسسات التجارية والمالية والاجنبية.

أما الحرفيون القبط فكان لهم ثقل في صناعة النسيج. وكان منهم النجارون والبناؤون وعمال الصباغة. ويقرر بعض الباحثين أن أكثرية القبط كانت، إذ ذاك، من صغار الفلاحين وعمال الزراعة[١٣]. وقد تعرضوا مع الفلاحين المسلمين لأشكال بالغة القسوة من الاستغلال: فأرهقتهم الضرائب المتزايدة، وفرضت عليهم السخرة، وتحالف عليهم كبار الملاك من أجانب ومصريين ومن أعيان الريف لتجريدهم من ملكياتهم الصغيرة. وفي عهد الخديوي إسماعيل حصدتهم المجاعات وجلدوا بالسياط وجندوا في حروب لم يكونوا مقتنعين بالدافع الى خوضها[١٤].

وفيما يتعلق بمشاركة القبط في الحياة السياسية فقد حكم محمد علي مصر حكماً مطلقاً. وكان يعاونه «المجلس العالي» ولكن لم يدخله أحد من القبط[١٥]. ثم دخلوا المؤسسات النيابية في عهد الخديوي اسماعيل. وفي مجلس شورى النواب (١٨٦٦ ـ ١٨٦٩) انتخب عضوان من أعيان القبط (عن العمد) وذلك من مجموع ٧٥ عضواً يشكلون المجلس. وفي ١٨٨١ كان في مجلس النواب أربعة من الاقباط من ٨٠ عضواً[١٦]. وبعد الاحتلال البريطاني عين في مجلس شورى القوانين (١٨٨٣ ـ ١٨٩٠) خمسة من بكوات وباشوات القبط[١٧]. وعندما قامت الجمعية التشريعية حرصت الادارة البريطانية على التمسك

---

(١٠) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٧٤، وسوريال، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٣) سوريال، المصدر نفسه، ص ٦٨ و٩٠.

(١٤) احمد خاكي، رسائل من مصر: حياة لوسي دف جوردون في مصر، ١٨٦٢ ـ ١٨٦٩ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١١٤ ـ ١٣١، ١٣٩ ـ ١٤٣ و١٦٨.

(١٥) محمد خليل صبحي، تاريخ الحياة النيابية في مصر من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٩)، ص ٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٤٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

بفكرة تمثيل الأقليات فنص القانون على تعيين أربعة من القبط وثلاثة من عرب البدو[١٨].

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر اطّرد الإتجاه نحو تقرير المساواة في الحقوق المدنية بين المسلمين وغير المسلمين. ففي عام ١٨٥٥ أسقطت الجزية عن القبط. وفي عام ١٨٥٦ صدر أمر عالٍ رسم بدعوة ابناء القبط الى حمل السلاح أسوة بأبناء المسلمين. فتزامنت هذه الاجراءات مع اتجاه الدولة الى الاعتماد بدرجة أكبر على المصريين في وظائف الدولة والجيش.

وفي حكم الخديوي إسماعيل بدأت حركة الاصلاح التشريعي التي قامت على عدد من الأفكار، في مقدمتها «تحرير الحياة المدنية للمواطنين والاوروبيين من كل فكرة دينية»[١٩]. واستندت التشريعات الجديدة على قانون نابليون مع لمسات من الشريعة الاسلامية[٢٠]. ومنذ عام ١٨٨٣ اطّرد تعيين القبط في الهيئات القضائية. فكان هناك لأول مرة قضاة ومستشارون من محكمة الاستئناف[٢١].

ويقدّر الكاتب ان مجموع السياسات العملية التي نفذها كل من محمد علي، وسعيد، والخديوي إسماعيل، وان اختلفت منطلقاتها وحيثياتها، كانت تخلق الظروف المادية والفكرية لأعمال مبدأ المساواة - ان بكيفية ضمنية أو معلنة - في تعامل الدولة مع غير المسلمين ممن كان قد تحدد وضعهم كأهل ذمة أو أهل ملة.

وفي العقدين الأول والثاني من القرن العشرين تولّى اثنان من القبط رئاسة الوزراء وهما بطرس غالي باشا من (١٩٠٨ - ١٩١٠) ويوسف وهبة باشا من (١٩١٩ - ١٩٢٠). ومنذ ١٨٨٣ جرى العرف على تعيين قبطي واحد في كل وزارة ثم ارتفع عددهم الى اثنين لأول مرة عام ١٩٢٤ عندما شكل سعد زغلول وزارته[٢٢].

واتسعت مشاركة القبط في الحياة السياسية: فكان منهم اعضاء في الأحزاب السياسية التي بدأ يتوالى ظهورها منذ أواخر العقد الأول من القرن العشرين. فاشترك اثنان منهم في تأسيس حزب الاصلاح على المبادىء الدستورية الذي تزعّمه الشيخ علي يوسف. وكان من مبادىء الحزب أن تكون اللغة العربية لغة التعليم في جميع المدارس العربية[٢٣]. وانضم من

---

(١٨) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١٩) انور عبد الملك، نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ - ١٨٩٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢٧٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٢١) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٣) «وثائق تاريخية عن الاحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الاهلي (١٨٧٩) حتى الاتحاد =

الاقباط الى قيادة الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل اثنان من أبرز زعماء الحركة الوطنية هما ويصا واصف ومرقس حنا[٢٤]. وعندما تأسس حزب الأمة عام ١٩٠٧ ضمت جمعيته العمومية ١٦ من القبط من بين اعضائها البالغ عددهم ١١٣ عضواً. وكان هذا الحزب يمثل بالأساس كبار ملاك الأرض المصريين، وإن ضم أيضاً تجاراً أثرياء وموظفين كباراً وعدداً من الكتّاب والمحامين. وفي هذا الحزب وجد أثرياء القبط متنفساً طبيعياً للتعبير عن مصالحهم. ودخلته شخصيات من أمثال فخري عبد النور وسينوت حنا بك وبشرى حنا بك[٢٥].

وألّف ثريّ من أثرياء الصعيد هو الدكتور أخنوخ فانوس الحزب المصري. ولكن الحزب قام على أسس طائفية كما قام على مبدأ الشراكسة والتعاون مع المحتلين الانكليز. على أن هذا الحزب لم يعمّر كثيراً[٢٦].

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان للقبط عدد كبير من الجرائد والمجلات من بينها مجلات متخصصة: نسائية وطبية وزراعية وتشريعية إضافة الى المجلات الدينية «الملية»[٢٧] وكانت لهم بعض نوادٍ اجتماعية وبعض جمعيات اختصت بالشؤون الطائفية والاعمال الخيرية[٢٨].

وفيما يتعلق بالتيارات الفكرية التي أثّرت في تكوين المثقفين والمتعلمين من القبط ـ وعلى وجه أخص ـ في الصفوة من ابناء البورجوازية القبطية بأجنحتها المختلفة ـ فقد تأثر المثقفون المصريون ـ على درجات متفاوتة ـ بأفكار عصر التنوير الفرنسي من ناحية وبالليبرالية الانكليزية من ناحية اخرى[٢٩]. وتحت تأثير الحماس الذي فجّرته مكتشفات علم المصريات جرت صياغة عدد من المفاهيم والقضايا الرئيسة في الفكر المصري القومي الحديث. وقام بهذه المهمة عدد من روّاد «عصر النهضة» نخصّ بالذكر اثنين منهم هما: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وأحمد لطفي السيد.

= الاشتراكي العربي (١٩٦٥): المجموعة الأولى،» الطليعة، السنة ١، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٦٥)، ص ١٤٧ ـ ١٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٥) احمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٦) لمزيد من التفصيل، انظر: يونان لبيب رزق، الاحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ ـ ١٩٨٤، كتاب الهلال، ٤٠٨ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢٧) تادرس، **الاقباط في القرن العشرين**، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(٢٩) الشلق، **حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية**، ص ٢٧٧.

أما الطهطاوي فقد ذهب الى أن مصر جزء من الأمة الاسلامية ولكن لها خصوصيتها لأنها - استمرار تاريخي لأرض الفراعنة. ومن هنا فان امجاد الحضارة المصرية القديمة يتعين أن تكون مدعاة للاعتزاز ومصدر إلهام لنهضتها الجديدة. وأما تخلف مصر فسببه الحكم الأجنبي: حكم المماليك والشراكسة. وعلى الرغم من ان مصر مسلمة الا انها ليست كذلك على سبيل الحصر. فجميع من فيها من النصارى واليهود هم جزء من الجماعة الوطنية. وفي إطار هذه الجماعة يتعين ان تتاح لهم حريتهم الدينية كاملة، وأن يقيم المسلمون معهم كل أسباب التعايش والتواصل[٣٠].

وأما لطفي السيد، فعنده أن الوطن آلة المصلحة ليس إلاّ، فلا يعتبر الدين أو الجنس أساساً من أسس تكوينه[٣١]. ونادى «بالجامعة المصرية» في مقابل «الجامعة الاسلامية» التي دعا اليها السلطان عبد الحميد. فهي عند لطفي السيد دعوة استعمارية[٣٢]. وأعطى الجنسية المصرية تعريفاً محدداً وضع به من ينتمون الى أصول تركية أو عربية أو قبطية على قدم واحدة من حيث احتواء القومية المصرية لهم[٣٣]. أما الوطن فليس مسألة مجردة بل مجموعة من الناس يسكنون اراضي ذات حدود جغرافية واضحة وتربط بينهم جميعاً مصلحة مادية مشتركة[٣٤].

ووجدت هذه الأفكار أرضاً صالحة في صفوف الصفوة المثقفة من المسلمين والقبط معاً، ثم ترسّخت جذورها على امتداد الفترة التي فصلت بين الطهطاوي ولطفي السيد والتي شهدت تطوراتٍ وأحداثاً فاصلة: إذ فيها حاول الخديوي اسماعيل أن يحكم مصر كدولة قومية حديثة. وفيها تغلغل رأس المال الاجنبي ليقوم بعملية منظمة عرفت تحت اسم «نهب مصر». وفيها قام الحزب الوطني الأهلي. وقامت الثورة العرابية تحت شعار مصر للمصريين. وفيها تم احتلال مصر. وخضعت البلاد للسيطرة الامبريالية. وفيها ظهرت الأحزاب السياسية. ولكن في تلك الفترة ايضا لم يكن يخفى على سلطات الاحتلال ان البلاد تعيش حالة تنذر بثورة وطنية على الحكم الأجنبي.

ومن هنا بدأت سلطات الاحتلال باستخدام عدد من الآليات من اجل إجهاض أي تحرك ضدها. وكان في المقدمة فصل القبط عن المسلمين. والتقى هذا المسعى موضوعياً مع

---

(٣٠) عبدالملك، نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ - ١٨٩٢، ص ٢٣٧.

(٣١) الشلق، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

نشاط الإرساليات ومع تدخلات سياسية للدول الغربية الكبرى وهي الدول التي ألقت أعلام القومية جانباً في مرحلة الامبريالية وجاءت الى المشرق العربي تحت أعلام دينية. فقد رفع شعار حماية الكاثوليكية من قبل فرنسا. ورفعت روسيا القيصرية شعار «الجامعة الارثوذكسية» وكان من مطالبها ان تتولى حماية الارثوذكس في الامبراطورية العثمانية. وجاءت الولايات المتحدة الأمريكية لتقوم بعمل تبشيري بنشر المذهب الانجيلي (البروتستانتية).

وعملت بريطانيا على تنفيذ مخططها لفصل القبط عن المسلمين على المستويات التالية:

١ ـ التعامل مع القبط وفق رؤية عرقية تَصِم «الشرقيّ» بأنّه ـ في آنٍ واحد ـ بليد ومليء بالشكوك، ورافض للاصلاح[٣٥]. وأن مسيحية القبطي محافظة بقدر ما هو إسلام المسلم[٣٦]. وان القبطي غير قابل للتغير أو هو كذلك على وجه التقريب. وهذا، راجع، لا لأنه قبطي، بل لأنه شرقي، ولأن ديانته التي تسمح بالتقدم قد حوصرت باخلاط معادية للتقدم[٣٧]. وأن الأقلية القبطية كان لا بدّ أن تخضع، بالضرورة لتأثير الأكثرية (المسلمة)[٣٨]. وأنه إذا كان المسلم لم يصبح مسيحياً على أي وجه من الوجوه، فإن القبطي قد أصبح مسلماً من قمة رأسه الى أخمص قدميه في المسلك الأخلاقي واللغة والروح[٣٩].

وعلى هذا المستوى ايضاً قيل ان مصر بلد لا يسكنه مصريون خلصاء وانما هناك مجمع كبير من السلالات المختلفة والمتميزة. فحتى القبطي نفسه لا ينحدر من سلالة المصريين القدماء[٤٠].

وفي هذا السياق أيضاً، اتجهت الكتابات الغربية عن القبط اتجاهين بدا أنهما متناقضان في الظاهر وان ظل هدفهما واحداً. فَمِنَ الكتّاب مَن عمد إلى الازدراء بشأن القبط فوصفوا بأنهم منشقون على الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) وخانوا أبناء دينهم روم القسطنطينية[٤١]. وفي الوقت ذاته اتجه البعض الآخر ـ كما سجل ذلك شاهد عيان ـ الى المبالغة في اطراء القبط، فنسبوا اليهم كل الفضائل. حتى اذا وجدت فيهم نقائص فإن مرجعها الى الاضطهاد

---

(٣٥) Evelyn Baring Cromer (Lord), *Earl of Modern Egypt*, 2 vols. (London: Macmillan, 1908), vol. 2, p. 161.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠١.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

(٤١) انطوان بارثلامي كلوت بك، لمحة عامة الى مصر، تعريب محمود مسعود، ط ٢ (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، ج ٣، ص ١٣١.

الذي لاقوه على أيدي الغزاة العرب، وان العرب هم الدخلاء. وهم الذين اكرهوهم على التخلي عن ديانتهم. ومن هنا يتعين على الانكليز المحتلين أن يعاملوهم معاملة خاصة(٤٢).

وهكذا جرى تعميق خط الانشقاق بين المسلمين والقبط، وهو الخط الذي يعترف بعض الكتاب الانكليز ان تاريخه يرجع الى الاحتلال البريطاني فحسب، إذ ليس بين الجماعتين ـ كما يقررون ـ عداوة فطرية وهو الأمر الذي أثبته التاريخ مراراً وتكراراً(٤٣).

٢ ـ المستوى الثاني يتمثل في العمل على عزل القبط عن الحركة الوطنية الناهضة ضد الاستعمار البريطاني. وفي هذا سعى بعض غلاة المستعمرين الى اثبات ان ما يشار اليه تحت اسم «الحركة القومية» ـ والتي برز في صفوفها دور الحزب الوطني تحت قيادة مصطفى كامل ـ ليس لها مكوّنات حركة قومية أصيلة، وإنما هي حركة دينية يشوبها التعصب(٤٤) أو هي عودة الى «الجهاد» الذي يتعين على الدول الكبرى ان تتحد للوقوف في وجهه، وذلك مَهْما بدا انه لا يشكل نزاعاً وشيكاً بين الصليب والهلال(٤٥).

ويرتبط بمحاولات تشويه وعي القبط القومي استثارةُ مخاوفهم من المصريين المسلمين: تارة بإحياء ذكريات مظالم وقعت عليهم في الماضي، وتارة أخرى بالتأكيد على أنه إذا كان قد حدث في قرى الصعيد ان عاش الهلال والصليب، والجامع والصومعة ـ جنباً الى جنب في سلام، ولأمد طويل ـ فإن الاسلام في اتجاهه العام يجافي التسامح ويولّد الكراهية والاحتقار لغير المسلمين(٤٦).

٣ ـ وعلى مستوى ثالث، اتجه نشاط المبشرين الى العمل على احتواء المؤسسة الدينية الوطنية للقبط وتفكيكها ـ وهي كنيستهم الارثوذكسية ـ بما يؤدي إلى شرذمتهم وتوزعهم على مذاهب أخرى. وتولّت القيادة في هذا المجال الكنيسة المشيخية المتحدة (البروتستانتية) بالولايات المتحدة الأمريكية. وقادت أشد الهجمات المخططة والمنظمة وأعنفها تأثيراً على الكنيسة القبطية.

---

(٤٢) S.H. Leeder, *Modern Sons of the Pharaohs: A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt* (1918), p. 309.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٤٤) William Basil Worsfold, *The Future of Egypt* (London: Collins Clear - Type Press, [n.d.]), pp. 91 - 92.

(٤٥) Edward Dicey, *The Egypt of the Future* (London: Heinemann, 1907), p. 156.

(٤٦) Cromer, *Earl of Modern Egypt*, vol. 2, pp. 138 - 139.

ففي عام ١٨٥٠ وقبل أن تقوم أول كنيسة إنجيلية في مصر بثلاث عشرة سنة استصدر سفير الولايات المتحدة من السلطان العثماني الفرمان الذي يقضي باعتبار الإنجيليين طائفة قائمة بذاتها وذلك حتى قبل أن يعتنق أحد من الاقباط المذهب الانجيلي[٤٧].

وجاء المبشر يوحنا هوج ليتخذ من أسيوط عام ١٨٦٥ قاعدة انطلاق وفقاً لخطة معدّة سلفاً: نقطة البداية فيها أن اختراق مجتمع القبط يتم ببناء المدرسة لأنها المدخل الوحيد إلى المدينة[٤٨]. وانتشرت مدارس الإرساليات الأمريكية في المدن والقرى. وكان الإشراف على المدارس والتفتيش عليها امريكياً، أي للكنيسة الانجيلية. وفي عام ١٨٩٦ كانت هناك ١٦٨ مدرسة تابعة للارسالية[٤٩] الأمريكية تضم ١١٠١٤ تلميذاً وتلميذة وتميزت هذه المدارس عند انشائها ـ باغراضها التي كانت في مجملها دينية[٥٠].

وتسارع تحول أعداد متزايدة من القبط الأرثوذكس الى المذهب الانجيلي. ومن ثم قفز عدد القبط الذين تحولوا الى المذهب الانجيلي من ٦٠٠ عام ١٨٧٥ الى ٤٥٥٤ عام ١٨٩٥ الى ٢٩ ألفاً في عام ١٩٠٤[٥١].

وكان المرسلون الأمريكيون ينعون على الكنيسة القبطية الارثوذكسية انحراف عقيدتها وممارساتها الطقسية عن جادة الدين القويم، وأنه ميؤوس تماماً من اصلاحها روحياً. وفي النهاية كانوا يعلنون ان عملهم في صفوف القبط انما هو مدخلهم الى صفوف الاكثرية المسلمة من السكان. وان مصر ليست مجرد مركز استراتيجي للارساليات فحسب، وانما هي حقلها الاستراتيجي[٥٢].

على هذه المستويات التي اشرنا اليها، استمر المتغير الخارجي يفعل فعله ليفسح السبيل امام تولد ظواهر لم تكن في مصلحة التوحد والتكامل القومي. وباختصار، ساعد هذا المتغير على خلق مناخ ثقافي نمت فيه بعض اتجاهات تنحو الى التمحور أو التمركز على الذات. ويشار هنا على وجه التخصيص الى الدعوة التي تبنتها مجلة «عين شمس» في بدايات العقد الأول من القرن العشرين. فقد ذهبت الى أن من واجب المصري إحياء لغته. وان هذا

---

(٤٧) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ١٥١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٤٩) جرجس سلامة، تاريخ التعليم الاجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين (القاهرة: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣)، ص ٤٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٥٢) Charles Robert Watson, «Report on the Visit of the Corresponding Secretary to Egypt and the Levant,» (Report for the Board and the Missionaries of the United Presbyterian Church of N.A. Philadelphia, 1912 - 1913), pp. 7 - 12.

واجب ديني وإنساني[53] وان كل من يطلق عليه كلمة مصري أو قبطي يتعين ان يتعلم هذه اللغة المصرية (القبطية) وآدابها وحكمتها وآثارها. وعند ذلك يصح ان يقال عليه قبطي، أو مصري مسيحي، أو مصري محمّدي[54].

ومع ذلك، يتعين ان نلاحظ أن هذه الدعوة لم تكن وليدة المؤثر الثقافي الأجنبي وحده. وانما تضافرت على اظهارها عوامل اخرى يترابط بعضها ببعض. وكان في مقدمتها:

ــ الخلل الذي حاق بالعملية التعليمية على امتداد القرن التاسع عشر كله، فقد عجزت الدولة ـ ان على عهد محمد علي أو على عهد خلفائه ـ عن إقامة نظام للتعليم يرتكز في الأساس على فكرة المدرسة القومية الواحدة. وأدّى هذا باختصار الى تعدد الانساق ـ وبالتالي الانتماءات ـ الثقافية، خاصة تحت تأثير سيطرة المدارس الأجنبية، ونظم التعليم التي قررتها سلطة الاحتلال[55].

ــ ان الحركة الوطنية المصرية، وان كان قد سيطر عليها تيار الفكر القومي الليبرالي (العلماني)، إلا انها اتسعت في الوقت نفسه ـ وبالضرورة ـ لتيارات قومية عكست ايديولوجية الفئات الوسطى والصغيرة، الإسلامية والمسيحية، وهي الفئات التي عرفت بتوجهاتها الدينية العميقة، والأشد ميلاً الى المحافظة. ومن ثم فإن لنا أن نتوقع ان تحدث دعوة كدعوة الجامعة الاسلامية ـ والتي كانت تتجاوز في جوهرها «القومية» ـ ردود أفعال رافضة وانطوائية في صفوف قطاعات من المثقفين القبط[56]، وأن يتم هذا أحياناً على أرضية من الموروثات الثقافية «السلفية» ـ إن صح التعبير ـ ومن الرغبات الطوباوية في احياء أمجاد غابرة.

وباختصار، فإن هذه النزعة ـ كما عبّر عنها اصحابها قد بدت أقرب ما يكون الى تيّار يؤكد على وجود متميّز للقبط «كقومية» و«كأمة» و «كسلالة» و «ثقافة»[57].

وفي عام ١٨٨٢، احتلت بريطانيا مصر بالقوة المسلحة لتجهض الثورة العرابية.

---

(٥٣) جورجي صبحي، «العربية والقبطية،» مجلة عين شمس، السنة ٢، العدد ٧ (برمهات ١٦١٨ قبطي/ آذار (مارس) ١٩٠١ م)، ص ١٤٣ ـ ١٤٦.

(٥٤) جورجي صبحي، «اسئلة واجوبة،» مجلة عين شمس، السنة ٢، العدد ٢ (بابه ١٦١٨قبطي/ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٠١ م)، ص ٢ ـ ٤.

(٥٥) حول اثر الاحتلال البريطاني على التعليم في مصر، انظر: سلامة، تاريخ التعليم الاجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص ١١٣.

(٥٦) نصرالدين عبد الحميد نصر، مصر وحركة الجامعة الاسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.

وكـانت سلطات الاحتلال عـلى علم بأن الكنيسـة القبطيـة قد سـاندت الثـورة[58]. ويلاحظ بعض الباحثين ان الاحتلال لم يجد ترحيباً في بداية عهـده من القبط، وقد بـادلتهم السياسـة البريطانيـة الموقف نفسـه[59]. وتحت شعار تحـديث الادارة الحكوميـة وتخليصها من الاسـاليب العتيقة للموظفين القبط اعتمدت سلطات الاحتلال على السوريين (الشوام) فعينتهم باعـداد ضخمة في مختلف المناصب الحكومية وفي المستويات كافة.

ولما كان المـوظفون القبط ـ قبـل مجيء الانكليز ـ يحتكـرون عدداً من وظـائف الادارة العليا، فضلاً عن انتشارهـم الواسع في جميع الدواوين والمصالح، فقد اكتشفوا ـ وبعد مـرور عقدين من قيام سلطة الاحتلال ـ انهم فقدوا كثيراً من وضعهم السابق[60].

وشرعت سلطة الاحتـلال في تنفيذ طـائفة من السيـاسات التي تستهـدف كبح الحـركة الوطنية، كان في مقدمتها توظيف الاختلاف في العقيدة الـدينية بـين مسلمي البلاد وقبـطها. وفي هذا تعمّد لـورد كرومـر المعتمد الـبريطاني أن يـوهم الأكثريـة المسلمة بـأن دولة الاحتـلال معنيـة باقـرار العدالـة نحو المسلمـين. وأخذت السيـاسة الانكليـزية تثير في بعض العناصر الحـاكمة من اتبـاعهـا المسلمـين الاحسـاس بـالفـوارق الـدينيـة وحق الأغلبيـة في المنـاصب الرئيسة[61]. هذا بينما نجحت هذه السياسة ايضا في استمالة بعض الأعيان والمثقفين القبط إلى التعاون معها. ثم مضت في طـريق تحقيق هدفهـا، وهو احـداث شقاق عميق بـين الجماعـة المسلمة والجماعة القبطيـة بهدف دفـع القبط الى مواقـع الاقلية حتى تُـرغَم على طلب الحـماية الـبريطانيـة. وفي هذا السيـاق تدخـل الصراعـات الـطائفيـة التي وقعت بـين ١٩٠٨ ـ ١٩١١ باعتبارها نموذجاً للصراعات التي تديرها سلطة أجنبية في بلد تابع.

ففي عام ١٩٠٦، وقعت البلاد في أزمة اقتصادية ومالية حادة. وكانت الحركة الوطنيـة تشدد الضغط مطالبة بالـدستور. ونجـح مصطفى كـامل عـلى رأس الحزب الـوطني في تعبئة الشعور الوطني ـ بعد حادث دنشواي ضد سلطة الاحتلال. فأضرب طلبة مدرسـة الحقوق. وشهـدت الفترة بـين ١٩٠٦ و ١٩١١ اعتصامـاً واسعاً لـطلاب الأزهر عـام ١٩٠٩ واضرب عمال الترام عام ١٩١٠. كما أضرب عمال العنابر في ١٩١١.

وفي هـذا المناخ كفت الصحف عن الكتـابة في مـوضوع الجـامعة الاسـلامية واخـذت

---

(٥٨) لطيفة محمد سالم، القوى الاجتماعية في الثورة العرابية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتـاب، ١٩٨١)، ص ١٢٧، ١٨٠، ٢١٩، ٢٣٣ و ٣٢٨.

(٥٩) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

تتكلم عن بؤس الفلاحين. وشارك القبط في النقد الموجه الى الاحتلال البريطاني[62] وكان اشتداد الازمة بكيفية لم ينج من اضرارها كبار الملاك والاعيان وصغار الفلاحين. وكان الوضع يؤذن ببدء انفجار عام. هنا اتجهت سلطة الاحتلال الى اثارة شقاق طائفي بين المسلمين والقبط واعتمدت في هذا على بعض الصحف القبطية الموالية لسياستها مثل جريدتي «الوطن» و«مصر»، فقد أخذت الجريدتان جانب الجنود الانكليز الذين اعتدوا على الفلاحين في قرية دنشواي. كما طالبت بحق القبط في الوظائف الادارية، وبزيادة جيش الاحتلال. وقام فريق من وجهاء القبط يعارضون مطلب الدستور بحجة «ان البلاد لم تنضج بعد لهذا الإجراء»[63]. لكن القيادات القبطية الوطنية وقفت ضد هذه الاتجاهات والتقوا مع مواطنيهم المسلمين في مؤتمر عام دعا الى وحدة العنصرين[64]. وفي نادي المدارس العليا رفع الطلبة الاقباط العرائض مطالبين بالدستور[65].

غير أن صحيفة «الوطن» الموالية للسياسة البريطانية عادت في ١٩٠٨ لتنشر بعض مقالات منها ما تضمن حملة على الاسلام وعلى العرب. فردت عليها «اللواء» جريدة الحزب الوطني رداً بلغ من العنف ضد القبط مبلغاً دعا قيادة الحزب الى ان تعلن ان المقال لا يعبر الا عن كاتبه. واستمر الحزب المصري بقيادة اخنوخ فانوس يوسع من مساحة الشقاق فحاول أن يوهم صغار الموظفين القبط بان حزبه اذ يعمل على تأمين وضع الانكليز في البلاد فانما يفعل هذا لعلمه بأن جلاء الانكليز ينطوي على خطر فقدان القبط لوظائفهم[66].

وفي عام ١٩٠٨ أيضاً نجح المعتمد البريطاني سير الدون جورست في اقناع الخديوي بتعيين بطرس باشا غالي رئيساً للوزراء. وكان جورست يعتقد ان تعيين الوزير القبطي في هذا المنصب «سيؤدي الى إيجاد هوة كبيرة بين عناصر الأمة المصرية»[67]، لا سيما أن بطرس باشا كان رئيساً لمحكمة دنشواي، كما انه دافع عن مد امتياز شركة قناة السويس على الرغم من معارضة الرأي العام الوطني لهذا الاجراء، ولاتفاقية السودان التي وقعها الوزير مع بريطانيا. وفي هذا السياق المليء بعوامل التوتر بين المسلمين والقبط اغتال طالب بالحقوق هو إبراهيم الورداني رئيس الوزراء. وعلى الرغم من ان شخصيات قبطية ـ بل وحتى صحف

---

(٦٢) مصطفى النحاس جبر يوسف، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ ـ ١٩١٤ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٦٤) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١٠٢.

(٦٥) يوسف، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ ـ ١٩١٤، ص ١٠٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

بريطانية اكدت على الطابع السياسي - لا الديني - للاغتيال، الا ان رد الفعل كان شديداً في صفوف القبط: فمنهم من رفع الاعلام السوداء فوق منازله. ومنهم من دعا الى التظاهر وطالب بالمواجهة المنظمة الشديدة مع المسلمين(٦٨).

وفي هذا الاطار تنادى عدد من وجهاء القبط الى عقد ما سُمي «بالجمعية العمومية للقبط» وهي الجمعية التي تذكر في بعض كتب التاريخ تحت عنوان «المؤتمر القبطي» الذي اجتمع باسيوط في ٦ آذار/ مارس ١٩١١. وضم الاجتماع ١١٥٠ من المندوبين يمثلون ١٠,٥٠٠ من جميع انحاء البلاد(٦٩). وقد شارك فيه عدد من وكلاء القنصليات الأجنبية، ومن كبار ملاك الأرض والمصرفيين، والسماسرة، وغيرهم من اثرياء المدن والمهنيين والمزارعين(٧٠).

وطرح في المؤتمر ان للقبط مطالب خمسة رئيسة هي:

١ - تكريس يوم الأحد كعطلة رسمية. واحتج المؤتمرون بأن حكومة جلالة السلطان أمير المؤمنين المسلمين تعطل الدواوين الحكومية في بيروت ببلاد الشام وفي بلاد أخرى يومي الجمعة والأحد(٧١).

٢ - اسناد الوظائف للاكفاء من المصريين دون تمييز بين عنصر وآخر. فطرح في المؤتمر أن هناك عدة وظائف ادارية لا يسمح للقبط بتوليها. فإضافة الى الوظائف الادارية والعسكرية العليا، يحرم القبط من تولي وظائف نظار المدارس ورؤساء النيابات والمحاكم ومفتشي ورؤساء مهندسي الري حمداري البوليس وغير ذلك(٧٢).

٣ - ان المعاهد الأولية (الكتاتيب) يقصر الالتحاق بها على أبناء المسلمين. ولما كان الاقباط يدفعون خمسة في المائة ضريبة على العقارات لتنفق منها مجالس المديريات على هذه المعاهد فإن المؤتمر يطالب بأن تقبل هذه المدارس أبناء المصريين بلا تفريق في الدين. فإذا لم يستجب لهذا الطلب فإن من حق القبط أن ينفقوا الضريبة التي يدفعونها على انشاء مدارس لأبنائهم(٧٣).

٤ - تمثيل الاقباط في المجالس النيابية تمثيلاً يضمن لهم حقوقهم. ودعت الورقة المقدمة في هذا الموضوع الى الاستفادة بتطبيق نظام الانتخابات البلجيكية بما يضمن تمثيل

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٦٩) توفيق حبيب، تذكار المؤتمر القبطي الاول (القاهرة: مطبعة الاخبار، ١٩١١)، ص ١٠٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١١.

الأقلية بحسب عددها ومركزها المالي وحالتها الاجتماعية ومقدرتها العلمية[٧٤].

٥ ـ جعل الخزينة المصرية مصدر إنفاق على جميع المرافق المصرية على السواء. وكانت الاشارة هنا الى وجوب الانفاق على المؤسسات الدينية القبطية، كما تتولى الحكومة الانفاق على المؤسسات الاسلامية[٧٥].

وقد وجدت المطالب التي طرحت في المؤتمر طريقها الى الصحافة الانكليزية فساندتها. واتهم المعتمد البريطاني بالتحيز ضد القبط وممالأة المسلمين. فرد بتقرير حدد فيه انه ليس للمؤتمرين الحق في التقدم بهذه المطالب. وأورد بيانات وأرقاماً للتدليل على انه ليس للقبط ان يشكوا من عدم المساواة، فإن كثيرين منهم من أغنى أهالي البلاد وأوسعهم أملاكاً، وان أحوالهم في مجموعهم أفضل إذا قورنت باحوال المسلمين. وان شواهد الحال لا تشي بأنهم ممنوعون من تقلد الوظائف العالية. واذا صح انهم لا يلون مناصب المديرين والمحافظين ونوابهم.. الخ. فلأن هؤلاء الموظفين يمثلون حكومة إسلامية. وهذا معناه انه يتعين ان تتوافر لرجال الادارة هؤلاء صفات دلت التجربة على انها تعوز القبطي، وذلك أياً كانت كفاءته[٧٦].

ورداً على المؤتمر القبطي تولى فريق من أعيان المسلمين الدعوة الى عقد «المؤتمر المصري» الذي اجتمع بهليوبوليس (مصر الجديدة) من ٢٩ نيسان/ ابريل الى ٣ أيار/ مايو ١٩١١. وشارك في المؤتمر عدد كبير من الباشوات والبكوات من كبار ملاك الارض والتجار والاعيان وعلماء الدين ومشايخ البدو كما حضره كتّاب وصحفيون. وكانت القيادة الفعلية في أيدي شخصيات بارزة من حزب الأمة امثال احمد لطفي السيد وعبدالعزيز فهمي واحمد عبد اللطيف[٧٧].

وعُرضت على المؤتمر ابحاث وكلمات تفاوتت تفاوتاً ملحوظاً سواء من حيث حرص بعضها على توخّي الطرح العقلاني والمؤصل لقضية الاقلية السياسية أو من حيث جنوح البعض الى استخدام اسلوب الزجر والوعيد[٧٨] وانتهى المؤتمر الى ما يلي:

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١١ ـ ٢١٤.

(٧٦) انظر تقرير السير الدون جورست في: المؤيد (القاهرة)، ١٩١١/٤/١١، ص ٤ ـ ٥.

(٧٧) المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩.

(٧٨) انظر على سبيل المثال تقرير اللجنة التحضيرية في: المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩، ص ١؛ صالح بك حمدي، «تمحيص مطالب الاقباط وازالة موجبات الشقاق،» الاخبار (القاهرة)، ١٩١١/٤/٣٠، ص ٣، وحافظ رمضان، «العوامل الاجتماعية في الحركة الوطنية،» المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩، ص ٥ ـ ٦. انظر ايضا الدراسة الهامة لأعمال المؤتمرين في: البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٩ ـ ١٠٤.

١ ـ رفض تقسيم الحقوق السياسية في مصر بين طوائفها الدينية على أساس ان الأمة المصرية في مجموعها كل لا يقبل التجزئة في الحقوق السياسية. لأنه على الرغم من أن لكل طائفة عقيدتها الدينية فإن المؤتمر يقرّ أن للحكومة المصرية ديناً رسمياً واحداً هو الاسلام.

٢ ـ رفض فكرة التعطيل يوم الأحد.

٣ ـ الأخذ بمبدأ الكفاءة كقاعدة للتعيين في وظائف الحكومة. غير أن المؤتمر يرى أن الأقباط تجاوزوا حقوقهم فيما نالوه من تلك الوظائف.

٤ ـ رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة انتخاب خاصة.

٥ ـ رفض فكرة حصول كل طائفة دينية على ما تجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة الـ ٥ بالمائة لتنفقه كما تشاء، مع الاقرار بأن الاقباط يتمتعون بالتعليم بجميع أنواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم داخل المجتمع، وبأكثر مما يدفعونه من ضرائب.

٦ ـ عدم الاعتداد بمطلب الاقباط بصدد الانفاق على مرافقهم الطائفية الخاصة من الخزينة العامة للدولة حيث إن هذا حاصل بالفعل[٧٩].

وفي الفترة التي عاصرت انعقاد المؤتمرين واعقبتها دارت معارك اعلامية فيها الكثير من الاستفزاز المتبادل بين صحف اسلامية وصحف قبطية.

وبلغت درجة التوتر في العلاقات بين انصار كل فريق ما دعا بعض الباحثين الى ان يقرر بأن «الفرقة بين المسلمين والنصارى (بلغت) حداً ليس له مثيل في تاريخ الأمة قبل الاحتلال»[٨٠] وتحدث كاتب قبطي معاصر بقوله: إن تلك الفترة كانت «بمثابة انتحار عام للأمة المصرية. فكثرت القلاقل الداخلية والاضطرابات، وامتدت المشاغبات الى سائر القرى والبلاد»[٨١].

على أن «هذه الفتنة الطائفية» لم تؤدِّ الى غلبة أو ترسخ نزعة انفصالية في صفوف القبط ولم تكرس قيام «طائفة قبطية» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة بقوى خارجية. ويرجع هذا في تقديرنا، الى أن آليات التكامل أو «الاندماج» هي التي كانت ترجح في نهاية المطاف. ويمكن ان يشار في هذا الى ما يلي:

كانت المتطلبات الموضوعية للحركة الوطنية المعادية للامبريالية والاستعمار وللحكم الاوتوقراطي تدفع الى الوراء ـ وأحياناً تتجاوز ـ أية تناقضات طائفية. فواقع الأمر أن التطور الاجتماعي كما بدا في القرن التاسع عشر لم يعرف ظاهرة التطابق بين الوضع الطبقي والوضع

---

(٧٩) المؤيد، ١٩١١/٥/٤.

(٨٠) البشري، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٨١) تادرس، **الاقباط في القرن العشرين** (القاهرة: مطبعة رعمسيس، ١٩١١)، ص ١.

الطائفي لجماعة اجتماعية من المصريين مسلمين أو قبطاً. ومن الصحيح أن البورجوازية المصرية قد طرحت مشروعاً يستهدف إقامة الدولة ـ دولتها ـ المستقلة، وتكريس الحكم النيابي، الا أن هذه الطبقة، في حركتها، جذبت الى المعركة المعادية للامبريالية وللاستعمار الطبقات والفئات الوطنية والشعبية في مجموعها. هذه الطبقات التي كان يتم حسم توجهاتها الرئيسة ضد السيطرة الأجنبية ـ وفي النهاية ـ إما على أساس المصلحة الوطنية الجامعة، أو على أساس المصلحة الاجتماعية لكل منها. وعلى سبيل المثال: فور أن انتهى المشاركون في المؤتمر المصري من مناقشة مطالب «المؤتمر القبطي» تبادلوا الرأي في أبحاث تناولت قضايا مثل انشاء بنك وطني مصري، وجعل التعليم الابتدائي مجانياً واجبارياً للذكور والاناث، والنهوض بالصناعة الوطنية وحمايتها. . الخ.

على امتداد القرن التاسع عشر اتجهت حركة القبط الثقافية، عموماً وكجماعة اجتماعية، الى الارتباط بقضية الدولة القومية المستقلة، وهو الأمر الذي تبدّى في مجالين: التعليم، والثقافة العربية. ففي التعليم، يشار هنا الى جهود البطريرك كيرلس الرابع الملقب «بأبي الإصلاح» (تولّى من ١٨٥٤ الى ١٨٦١) الذي أدرك انه لا مفر من إنشاء مدارس قبطية ـ أهلية (وطنية) اذ أريد ابطال قوة الاغراء التي تشكلها مدارس الارساليات الأجنبية لأبناء القبط. وقد انشأ بالفعل عدداً منها لتعليم البنين والبنات. وتطورت هذه المدارس لتصبح مؤسسات تعليمية تلتزم ـ وأحياناً بطلب من الكنيسة ـ بمناهج مثيلاتها من المدارس الأميرية، وتطلب أن توضع تحت اشراف الدولة وتشير بعض المراجع القبطية الى أنه قد تخرج من مدرسة الأقباط الكبرى بكلوت بك، ومن مدرسة حارة السقايين عدد من كبار رجال الدولة المسلمين والقبط ـ فكان من رؤساء الوزارات عبد الخالق ثروت باشا، وحسين رشدي باشا، وبطرس غالي باشا، ووكيل نظارة المالية عبد الحميد مصطفى باشا، ووكيل الداخلية محمود عبد الرازق باشا وغيرهم من المستشارين وكبار المحامين والموظفين[٨٢].

وقد أدّى انتشار المدارس القبطية الأهلية على اتساع القطر ـ مع التزامها بما تضعه الدولة من نظم ومقررات دراسية، الى أن تصبح هذه المدارس مؤسسات لأبناء القبط والمسلمين معاً. حتى اذا جئنا الى أوائل عام ١٩٥٣ كان عدد التلاميذ المسلمين في المدارس القبطية بمدينة القاهرة يزيد عن عدد زملائهم الأقباط وذلك وفقاً لما أعلنه «وزير المعارف» ـ وهو إذّاك د. اسماعيل القباني[٨٣] ويلفت النظر انه كان يجري التأكيد على أن انشاء هذه

---

(٨٢) عبد الحليم نصير، «فضل ابي الاصلاح على الثقافة والتعليم،» في: كيرلس الرابع (البابا)، مجموعة الخطب والمقالات التي قيلت في الذكرى المئوية الأولى لأبي الاصلاح (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦١)، ص ٧٥ و ٨٠.

(٨٣) ايريس حبيب المصري، قصية الكنيسة القبطية من ٤٣٥ ـ ٩٤٨ م (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ج ٦، ص ٦٦.

المدارس طرح كقضية ترتبط بتحدد الهوية القومية (الوطنية) والحفاظ عليها. فمؤسسو مدارس جمعية المساعي الخيرية (القبطية) بطنطا (١٨٨١) يؤكدون على أن تهذيب الأولاد في مدارس الأمم الأخرى يحرمهم من أن يكونوا عضداً لأمتهم وعوناً لها، ويجعلهم إداة «تفصم عروة وحدتها القومية»(٨٤).

ولم يكن انتشار القبط باعداد كبيرة في مختلف ادارات الحكومة منبتّ الصلة بعناية المتعلمين منهم بدارسة اللغة العربية بل وباهتمام المتميزين منهم بالتعرف على التراث العربي الاسلامي. ويحضرنا هنا اسم القاضي والمؤرّخ ميخائيل بك شاروبيم صاحب كتاب «الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث». فالمؤلف فضلاً عن احتفائه في مقدمة الكتاب بنظرية ابن خلدون في علم التاريخ، يتصدّى لدعاة استخدام العامية التي يقول عنها انها «أطفأت نور اللغة الصحيحة وحرمت العامة من أن يكونوا في عداد الهيئة الاجتماعية والجمعية القومية»(٨٥).

وفي أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عرف الأدب القبطي العربي بعض كتّاب اقترن لقب «الأزهري» باسمائهم منهم ميخائيل عبد السيد الأزهري، ووهبي بك تادرس الأزهري، وكان شاعراً وصاحب مؤلفات في النحو(٨٦). وعرف الأدب الحديث اسم نصر لوزا الأسيوطي الذي يعتبره بعض الباحثين «أعظم شعراء القبطية، وأبرع من نظم القريض من أبناء النصارى في الديار المصرية»(٨٧). وفي تقدير هؤلاء الباحثين أن الأدب القبطي يمتاز «بوجه عام بجودة الأساليب ومتانة التراكيب، فهو أدب عربي مبين، يستمد صوره وأساليبه من الأدب العربي، ويقوم على الثقافة العربية، ويتأثر أحياناً بالروح الاسلامية»(٨٨).

على امتداد القرن التاسع عشر كان ادراك «كل من الجماعتين الاسلامية والقبطية الأخرى يتبلور باطّراد حول مفهوم الشعب الواحد. فالشيخ الجيزاوي، شيخ الجامع الأزهر، عندما رفض اتجاه عباس الأول الى ابعاد القبط الى السودان، ذكر للوالي أنهم «أهل البلاد وأصحابها، وأنهم في ذمة الإسلام ولم يطرأ على ذمة الاسلام طارىء»(٨٩). وعلى عهد الخديوي اسماعيل، عندما عرض على مجلس الشورى قانون انشاء «مكاتب لتعليم الأهالي القراءة والكتابة» طالب النواب المسلمون بأن يدخلها كل من يرغب فيها «من اسلام وقبط» لأن «الأقباط

---

(٨٤) توفيق اسكاروس، نوابغ الأقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر (القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٧٢.

(٨٥) ميخائيل بك شاروبيم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٨٩٨)، ج ١، ص ط.

(٨٦) نصير، «فضل أبي الاصلاح على الثقافة والتعليم،» ص ٧٥.

(٨٧) سيد محمد كيلاني، الأدب القبطي قديماً وحديثاً (القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٣)، ص ٢١٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤.

(٨٩) البشري، المسلمون والأقباط في طار الجماعة الوطنية، ص ٤١.

ما خرجوا عن كونهم من أبناء الوطن»[٩٠]. وعند مصطفى كامل أن المسلمين والأقباط في مصر أمة واحدة، وأنه لا تناقض بين الربط بين الجامعة الاسلامية والجامعة الجنسية، لأن الدم الذي يجري في عروق أغلب مسلمي مصر هو نفسه الذي يجري في عروق الأقباط[٩١].

وعلى الجانب القبطي، فإنه على الرغم من أجواء الشقاق التي أحاطت بانعقاد المؤتمرين. فقد جاء في بعض الكلمات التي ألقيت في المؤتمر القبطي «أن الشعب المصري أصله واحد، ويؤلف فيه المسلمون والمسيحيون مجموعاً واحداً بلا تمييز بينهم سوى في المعتقد، وأن دخول العرب لم يتسبب في تغيير هذا الواقع: فمساكنهم متجاورة، وهم يرتبطون بوحدة الجنسية. فإذا حدث تنازع بين الفريقين فسببه الظلم العام والحكومات الفاسدة»[٩٢].

وباختصار، فإنه مع تغلب آليات التكامل بين المسلمين والقبط، في النهاية، أخذت الحركة الوطنية بعد عام ١٩١١ تجمع قواها لتخوض معركة جديدة من أجل الاستقلال والدستور. وكانت ثورة ١٩١٩ الكبرى.

وتفيض الكتب التي أرّخت للحركة الوطنية المصرية بوقائع الثورة وذلك بما يغنينا، هنا، عن الكلام فيها. ويهمنا أن نركز على ما يرتبط بموضوع الدراسة، وذلك من زاوية أثر الثورة على مستوى التكامل بين المسلمين والقبط وفي هذا عدد من النقاط:

الأولى: تتعلق بمستوى مشاركة القبط في أحداث ثورة ١٩١٩. فبينما ذهب ممثلو سلطة الاحتلال في تقاريرهم الى أن الأقباط شاركوا في الثورة حماية لأنفسهم ومداراة للمسلمين[٩٣]، اذ بالوثائق البريطانية ذاتها تتضمن من الوقائع ما يبطل هذا الزعم. فنقرأ فيها مثلاً أن الحالة في أسيوط ظلت دقيقة حتى يوم ١٨ آذار/مارس ١٩١٩، وقد راحت اللجنة الوطنية المحلية ومعظم اعضائها من الأقباط تصدر بتشجيع من المدير (المحافظ) «منشورات تنادي بالاستقلال وتدعو الى العنف»[٩٤]. وتتحدث الوثائق عن «اشتراك أهالي المنيا والواسطي وملوى»[٩٥]، ومن المعروف أنها من الجهات التي فيها نسبة عالية من السكان الأقباط. وقد

---

(٩٠) سليمان نسيم، **الأقباط والتعليم في مصر الحديثة** (القاهرة: منشورات اسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافية القبطية والبحث العلمي، ١٩٨٣)، ص ٧٣ - ٧٤.

(٩١) سميرة بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧)، ص ٢٦٥.

(٩٢) ميخائيل فانوس، «توثيق عرى المحبة بين المسلمين والأقباط،» في: حبيب، **تذكار المؤتمر القبطي الأول**، ص ١١٥ - ١١٧.

(٩٣) مركز الوثائق والبحوث التاريخية لمصر المعاصرة بالأهرام، **٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩** (القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٩)، ص ٢٥٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

اضرب موظفو الحكومة لأول مرة في تاريخ مصر. وتذكر الوثائق أن لجنة قيادة الاضراب كانت تضم اثنين من الموظفين القبط هما القاضي ميخائيل سلامة، والطبيب في مصلحة الصحة نجيب اسكندر. ومن المعروف أيضاً أنه كان من بين شباب القبط من انضم الى التنظيم السري الذي كان يقوده عبد الرحمن فهمي بك عضو الوفد المصري. وقد نيط بهذا التنظيم أن يتعامل بالعنف مع قوات الاحتلال ومع الموالين لسياسة المحتل. وقامت مجموعة من الطلاب الأقباط باطلاق النار على رئيس الوزراء مراد وهبة باشا ـ وهو قبطي ـ لخروجه عن الاجماع الوطني.

والنقطة الثانية تتعلق بمستوى المشاركة السياسية في قيادة الثورة. ومن المعروف أن أكثرية القبط الساحقة التفّت حول الوفد المصري وهو الحزب الذي تزعّم الثورة. وتتفق مع ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن هذا الحزب قد تمكن من تكوين قياداته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده وبغضّ النظر عن الدين[96]. ووفقاً لهذا المبدأ كان للقيادات الوطنية القبطية وجود طبيعي وواضح في المستويات العليا والوسيطة للحزب. ويشار هنا مثلاً الى أسماء ويصا واصف (كان رئيساً لمجلس النواب) ومرقس حنا (نقيب المحامين لأكثر من دورة) ومكرم عبيد الذي سوف يكون السكرتير العام للوفد عندما تؤول زعامة الحزب الى مصطفى النحاس.

وتتعلق النقطة الثالثة بمستوى مشاركة القبط في تكريس مفهوم الشعب الواحد. فعندما تشكّلت اللجنة المكلفة باعداد دستور ١٩٢٣ رفضت أغلبية القبط أن يتضمن الدستور نصوصاً تحتوي على ضمانات للأقليات الدينية بما يجعل هذه الأقليات موضوعاً لتشريع استثنائي. وتمثل هذا الرفض في صورة حركة جماهيرية واسعة في صفوف القبط. فعقدت الاجتماعات في الكنائس والجمعيات وكتبت الرسائل والمقالات. ونجحت الحركة في تحقيق أهدافها بمساندة وتوجيه من الوفد[97]. ويمكن تقويم هذا النجاح عندما نتذكر السياق الذي اتخذ القبط موقفهم فيه. فعندما جلست الدول المتحالفة ضد ألمانيا لتعيد في مؤتمر السلام عملية تقسيم العالم بعد الحرب العالمية الأولى، طرحت في المؤتمر قضية حماية الأقليات واعتبرته شرطاً مسبقاً من شروط الاعتراف باستقلال الدول التي كانت تحت الحماية أو الانتداب. وعندما رفض الأقباط أن يتضمن الدستور نصاً على تمثيل الأقليات تم إبطال مفعول احدى الآليات التي طالما لجأت اليها الدول الامبريالية لتمارس التدخل في شؤون الدول التي كانت تسعى الى استكمال مقومات استقلالها السياسي.

---

(٩٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٢٠١ ـ ٢٢٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢١١ ـ ٢١٧.

والنقطة الرابعة هي أنه وفق المقـاييس السياسيـة الليبراليـة للبورجـوازية المصريـة التي تزعمت ثورة ١٩١٩، وفي اطار هدف قومي كان اذ ذاك تقدمياً بطبيعته (الاستقـلال والحكم النيابي) ومع وجود حزب كـانت تلتف حولـه اوسع قـطاعات الشعب (الـوفد)، أمكن إيجـاد حلول لمشكلات كانت تصطبغ من قبل بصبغة طائفية. ونشير هنا على وجه خـاص الى قضية تمثيـل القبط في المجالس النيـابية. ففي الانتخـابات التي أجـريت في أعـوام ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٩، ١٩٣٦، ١٩٤٣ كانت نسبة تمثيل القبط تتراوح بـين ٨ بالمـائة و ١٠,٥ بـالمائـة من مجموع أعضاء مجلس النواب[٩٨]، وهي نسبة تزيد على متوسط نسبتهم المئوية الى العدد الكلي للسكان. ولما كان النواب الأقباط ينتخبون أساساً بصفتهم السياسية، فقد شكل هذا الوضع عاملاً من عوامل التوحد القـومي وتجربـة جرت في حينهـا لتجاوز إشكـالية كـان طرحهـا فيما سبق، يمكن أن يثير صراعات ذات طابع طائفي.

ثانياً: صعاب على طريق التكامل

يميـل الباحث الى تقـرير أن ثـورة ١٩١٩ قـد ارتفعت بقضيـة التكـامـل القـومي بـين المسلمين والقبط الى مستوى لم تبلغه من قبل. ذلك أنه إضافـة الى المفاهيم التي طـرحتها: «الشعب الواحد» و«الجامعة القومية» و«المواطنة» فإن تجربـة هذه الثـورة ما زالت تشكـل في التراث التاريخي المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسيـة التي تتم استعادتهـا كلما وقعت أزمة في العلاقة بين القبط والمسلمين.

وعلى الرغم من ذلك فقد جدت متغيرات بدا بعضها معاكساً لعملية التكامـل، وذلك في الفترة التي تقع بين ثورة ١٩١٩ وثورة يوليو ١٩٥٢، كما أن بعضها الآخر طرح اشكاليات هزت بعمق التوجهات السياسية والثقافية المستقرة خاصة عند المثقفين وابناء الفئات الـوسطى والصغيرة من القبط. إن أهم هذه المتغيرات ـ في اعتقادنا ـ هي:

١ ـ توظيف الاختلاف في المعتقد الديني كإحدى آليات الحكم والسياسـة، فيشار هنـا بوجه خاص الى الدور الذي لعبه كل من حزب الأحـرار الدسـتوريين (تشكـل عام ١٩٢٢) والسراي على عهد الملك فؤاد الأول.

أما حزب الأحرار الدستوريين فقد مثّل جناحاً من البـورجوازيـة المصرية التي ارتـدّت عن مواقعها الليبرالية السابقة سواء على مستوى الفكر أم على مستوى الموقف السياسي. وقـد كرّس معظم نشـاطه لإبعـاد حزب الأغلبيـة ـ عن الحكم ـ فشارك في تعـطيل الـدستور عـام ١٩٢٤ وأوقف العمل به عام ١٩٢٨، وزور الانتخابـات بعد أن تبـين أنه لا يمكن أن يحـوز

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

على أغلبية أصوات الناخبين في انتخابات حرة. وهكذا ارتكز حزب «الاحرار الدستوريون» في تحجيم نفوذ الوفد على إثارة روح التعصب بين المسلمين والقبط فرّوج في صحافته لمقولة أن القبط يسيطرون على الوفد ويعملون على صبغ مصر بصبغة قبطية. ثم ذهب الى مدى أبعد فدعا الى اعادة صياغة مؤسسات الدولة وأجهزتها انطلاقاً من وجود أقلية مسيحية وأكثرية مسلمة، وطالب بالتالي بالتمثيل النسبي في البرلمان والوظائف العامة. والمفارقة في أمر هذا الحزب أنه كان يضم عدداً من ألمع أنصار الفكرة الليبرالية كما طرحت في مصر[99].

في الوقت ذاته اضطلع القصر بتوظيف الدين لإضعاف مواقع الوفد الذي التفت حوله أوسع القوى الوطنية والشعبية. فعندما تشكلت اللجنة التي وضعت دستور ١٩٢٣، مارس الملك ضغوطه لكي يتضمن الدستور ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية الاسلامية وغير الاسلامية كما اهتم بدعم نفوذه في الأزهر اهتماماً لا يعادله الا اهتمامه بالجيش. وفرض اجراء تعديلات في الدستور مكنته من منازعة المسؤولية بالنسبة للوظائف العليا، خاصة فيما يتعلق بالادارة والأمن[100]. وقدر بعض الباحثين أن مجموع هذه السلطات التي حاز عليها الملك ارتبط بضيق وظائف ضباط الجيش من دون الأقباط. وأنه في خلال الثلاثينات تمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة، ولوحظ تضييق وتدقيق في تولي الأقباط مناصب وكلاء الوزارات ومديري المصالح[101]، حتى اذا وصلنا الى أوائل عام ١٩٣٧ كان رئيس الديوان الملكي، علي ماهر يتعاون - في عهد الملك فاروق الأول - مع الشيخ مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر على إثارة الادعاء بأن الوفد كان خاضعاً لسيطرة الأقباط، وأنّ هذا الحزب يحكم البلاد تحت زعامة مكرم عبيد[102]. وأورد بعض الباحثين أن الشيخ المراغي ذكر في مقابلة له مع السكرتير الشرقي للسفارة البريطانية أن حكومة الوفد القائمة إذ ذاك تعتمد على أقلية دينية لا بد من إنهاء حكمها وأكد على أن الأقباط يشكلون أقلية عنصرية أيضاً، لأن المسلمين من سلالة عربية في الغالب[103]. وواصلت بعض الوزارات التي كانت تحكم بإسناد من القصر السير في هذا الاتجاه. ففي شباط/فبراير ١٩٣٤ صدر قرار من وزارة الداخلية، في ظل وزارة عبد الفتاح يحيى باشا وضع شروطاً عشرة لبناء الكنائس. وهي شروط تجعل من بناء الكنيسة أمراً يندر أن يدخل في حيز الإمكان[104]. وفي

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ - ٣٤٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٥٠.

(١٠٢) مصطفى الفقي، **الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ١٠٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٠٤) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني،» ص ٦٩٤.

١٩٤٠ صدر قرار وزاري يمنع المدرسين الأقباط من تدريس اللغة العربية حتى ولو كانوا متخرجين من قسم اللغة العربية بكلية الآداب. ويذكر بعض الباحثين بأن هذا القرار تسبب في تعطيل عدد كبير منهم[١٠٥]. ولم يكن الاقباط يدخلون مدارس الشرطة حتى بأقل من نسبتهم العددية[١٠٦].

وهكذا فإن كل من يعرف العيوب التكوينية (الخلقية) لجهاز الادارة المصري، وأساليب ادائه يستطيع أن يقدر أن الممارسات التي جرت عليها السراي والحكومات الموالية لها قد ترتبت عليها نتيجتان على الأقل:

الأولى: تحوُّل أجهزة الادارة الى ساحة لمنازعات طائفية بعضها سافر وبعضها مكتوم. ففي أوائل القرن طرح في المؤتمر المصري(الاسلامي)عام ١٩١١ أن الموظفين القبط يتحيزون لأبناء دينهم. ومنذ ثلاثينيات القرن كانت هناك شكوى مماثلة على الجانب الآخر القبطي ـ ثم استمرت تتجدد بين الحين والآخر[١٠٧].

الثانية: إن الأجهزة الإدارية إذ تستشعر توجهات السياسة العليا، تتجه في العادة الى المغالاة فيما يعتقد المشرفون على هذه الأجهزة، أنه يرضي المسؤولين حتى ولو لم يكن بتوجيه صريح من هؤلاء. وعلى سبيل المثال صدر في ١٩٥٠ قرار بندب مدير مسلم للمتحف القبطي ولم تكن المخالفة في أن المدير المنتدب مسلم، وإنما جاء القرار بمخالفة المرسوم بقانون رقم ١٤ لسنة ١٩٣١ الذي تنص مادته السادسة على أن يعين مدير المتحف بقرار وزاري ويختار من بين ثلاثة أشخاص على الأقل يرشحهم البطريرك. وإضافة فقد كان المدير الذي تم ترشيحه مهندساً وليست له خبرة بالآثار القبطية[١٠٨].

٢ ـ المتغير الثاني يتصل بحركة الهجرة الداخلية للسكان. وهذا المتغير لا يحدث تأثيره المحسوس الا في اطار نسق اقتصادي اجتماعي محدَّد. فقد استمرت الزراعة بعد ثورة ١٩١٩ تشكل النشاط الرئيسي في الاقتصاد المصري ولكنها ظلت زراعة متخلفة. وحالت سيطرة الأجانب وشركائهم من المصريين دون إحداث تنوع في الاقتصاد. وتسبب هذا في خلق ظروف الفقر وسوء الصحة وتفشي الأمية. ومع حلول الثلاثينات أصبح بؤس الفلاح غير محتمل. كما أن تقلص فرص العمل أصبح يمثل سمة دائمة من سمات الاقتصاد[١٠٩]. وفي

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٩٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

(١٠٧) ميخائيل زغيب، فرِّق تسُد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٥٧ ـ ٥٨، ٦٩ ـ ٧٠ و ٣٠١.

(١٠٨) بحر، المصدر نفسه، ص ٧٠٤.

(١٠٩) روبرت مابرو، الاقتصاد المصري، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٢، ترجمة صليب بطرس (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣٤ ـ ٣٩.

هذه الظروف المحيطة بالريف اطّردت الهجرة الى المدن، وبوجه خاص الى القاهرة والاسكندرية ومدن القنال. ومع زيادة السكان ثلاث مرات بين ١٨٤٦ و١٩٤٣ - ٤٤[١١٠].

ثم تعاظمت الهجرة من الريف الى المدينة. ففي عام ١٩١٧ شكل سكان المدن ٢٠,٩ بالمائة من سكان الريف ثم ارتفعت النسبة الى ٢٦,١ بالمائة والى ٣٣ بالمائة في عامي ١٩٢٧، ١٩٤٧[١١١]. وكان من الطبيعي أن تكون المدينة حلبة صراع شديد من أجل الحصول على عمل. ودخل الحلبة ليس فقراء الريف والمدينة فحسب، وانما كل من أتيح له أن يتلقى قدراً من التعليم في المدارس والمعاهد الوطنية حكومية كانت أم أهلية. وكان الصراع على أشده حول وظائف الحكومة لأن الوظيفة الحكومية كانت المدخل الرئيسي للمكانة والسلطة والثروة، لكن ظلت قدرة دواوين الحكومة عاجزة عن استيعاب الأعداد المتزايدة التي تدفقت بسبب اتساع قاعدة التعليم. ثم تصبح فرص العمل أشد ضيقاً اذا علمنا أنه فيما بين ١٩٢٢ و١٩٥٢ كان للأجانب السيطرة الكاملة - تقريباً - على الشركات المساهمة وبيوت المال، وهي التي كانت تسيطر في الوقت ذاته على النشاط الاقتصادي في مصر[١١٢]. وكان الأجانب يشغلون المناصب الرئيسة في تلك المؤسسات، وكانت نسبتهم فيها أعلى من نسبة الموظفين المصريين الذين كانوا يتقاضون أقل الأجور[١١٣] وقد سعت حكومة الوفد استمراراً لمحاولات بدأت في أعقاب ثورة ١٩١٩ - الى تمصير هذه الشركات، فصدر في ٢٩ تموز/يوليو ١٩٤٧ القانون رقم ١٣٨ الذي نصّ على أن يكون ٤٠ بالمائة على الأقل من أعضاء مجلس الادارة مصريين في الشركات المساهمة، وألا يقل عدد المصريين المستخدمين عن ٧٥ بالمائة من مجموع المستخدمين وألا يقل عدد العمال عن ٩٠ بالمائة من مجموع العمال في المؤسسة المعنية. غير أن المديرين الأجانب لجأوا الى العديد من الحيل للتهرب من تمصير الوظائف في شركاتهم[١١٤]، ومن ثم لم تتغير الأوضاع في داخلها تغيراً جذرياً. وظل التحاق المصريين بأعمال في هذه الشركات محصوراً - في معظم الحالات - في الدرجات الدنيا من السلم الوظيفي. وربما فُضّل خريجو المدارس الأجنبية من المصريين على غيرهم من خريجي المدارس الحكومية والأهلية، وربما قُدِّم الأقباط على المسلمين. فيذكر

---

(١١٠) Daniel Panzac, «La Population de l'Egypte à l'époque contemporaine,» dans: Groupe de recherches et d'études sur le proche orient, *L'Egypte d'aujourd'hui: Permanence et changements, 1805-1976* (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977), pp. 158-159.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١١٢) نبيل عبد الحميد سيد أحمد، النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٧ و ٤٤٠.

بعض الباحثين أنه في عام ١٩٥١ كان رئيس مجلس ادارة شركة فرنسية، هي البنك العقاري، فرنسياً يعاونه مجلس إدارة من الفرنسيين. ويسيطر على الوظائف الرئيسة عدد من كبار الموظفين الفرنسيين، وهم أكبر عددٍ من الأجانب يليهم البريطانيون فاليونانيون. وبعد صدور قانون الشركات دخل بعض المصريين مجلس إدارته. كما عين عدد قليل من الموظفين المصريين في وظائف أخرى ثانوية غير مهمة(١١٥). وفيما نعلم أنهم كانوا يميّزون بين القبط والمسلمين من الموظفين المصريين. والراجح أن هذا الأمر قد أثار رد فعل معاكساً داخل مصلحة العمل بوزارة الشؤون الاجتماعية وهي ـ اذ ذاك ـ الجهة المختصة بالإشراف على تنفيذ قانون الشركات. فكانت تثير تعقيدات ادارية في وجه تعيين القبط المتقدمين للعمل في الشركات الأجنبية، وهو ما دعا بعضهم الى الشكوى من أن مصلحة العمل بموقفها هذا لا تعترف بأنّ القبط مصريون، لأنها كانت تحتم أن يكون المصريون المشار اليهم في القانون هم المصريين المسلمين(١١٦).

٣ ـ المتغير الثالث: هو تعمق الانقسام الثقافي داخل المجتمع وهو ما كان ـ في آن واحد ـ من نتائج وأسباب نشوء عملية التحديث في ظل التبعية واستفحال الفروق الطبقية بين ما اصطلح على تسميته بمجتمع «النصف في المائة» وبين أكثرية الشعب. ويشار هنا بوجه خاص الى ما كانت عليه العملية التعليمية في الثلث الأول من القرن العشرين. فقد لاحظ بعض الباحثين أن «الطبقة الغنية الارستقراطية» كانت تنأى عن ارسال ابنائها الى المدارس الحكومية وتفضّل عليها المدارس الأجنبية. وأن ذلك أدّى الى خلق طبقة تمثل ارستقراطية ثقافية تعلمت بهذه المدارس «وكانت تسيّر أمور هذا البلد مما زاد في نفوذ هذا النوع من التعليم الى حد كبير»(١١٧). والملحوظة الثانية: هي أن إقدام سلطة الاحتلال على إلغاء مجانية التعليم ساعد على تكوين طبقتين من المتعلمين متميزتين في الثقافة والميول والاتجاهات لا تكاد إحداهما تؤمن بالأخرى أو تقوم بالتفاهم الجدي معها(١١٨). وفي عام ١٨٧٦ كانت أكثرية التلاميذ في المدارس الأجنبية من أبناء القبط(١١٩). وفي مرحلة لاحقة وقبيل العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ اصبح المصريون من اقباط ومسلمين، أغلبية في المدارس الأجنبية، ويبين احصاء لكلية البنات الأمريكية بالقاهرة أن عدد المصريات ١٠١٧ تلميذة منهن ٨٠٧ مسلمات و ٢٣٤ قبطيات(١٢٠).

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
(١١٦) زغيب، فرِّق تسُد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(١١٧) سلامة، تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص ١٩.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(١١٩) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٣٦.
(١٢٠) سلامة، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

والى جانب هذا الانقسـام الرأسي في التعليم، والـذي يقوم عـلى أسس طبقية، لاحظ بعض الباحثين أنه كانت هناك أيضاً تلك التفرقة بـين المصريين في ثنـائيات اجتـماعية ومـالية ووظيفيـة وتعليمية بـل وعقيـدية أيضـاً[121]. وشجّـع الانكليـز عـلى ثنـائيـة التعليم الأولى والإلـزامي، والأميري والحـر، والعام والفني، والـوطني والأجنبي. كما حـرصـوا عـلى تعـدد مصادر تخريج المعلم «لتظل هذه الطائفة بالـذات» وهي موجّهـة الفكر «في حـالة صراع مستمـر»[122] وهنا استفحل الانقسام أيضاً على مستوى الجماعات الأفقية فاختل تجانسهـا كفئات تنتمي الى الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو النقابة المهنية نفسها. وساعـد كل هـذا على اضعـاف الحركـات السياسية والاجتماعية، فأحيا بذلك العصبيات وغذّى نوازع الارتباط والاحتماء بأبناء الطائفـة أو المذهب الديني.

٤ ـ أما المتغير الرابع فذو طبيعة ايـديولـوجية ويتعلق بـالتيارات الفكـرية التي اختلفت وتصارعت حول تحديد هوية مصر القومية والثقافية وأهـم هذه التيارات:

- ـ ما يسمّى بالنزعة الفرعونية أو تيار القومية الاقليمية.
- ـ تيار الحضارة البحر المتوسطية.
- ـ التيار الأصولي الاسلامي.
- ـ تيار العروبة.

ويتعين عند الحديث عن التيار الأول أن نميز بين اتجـاهين اتخـذا من الحضارة المصريـة القديمة إطاراً مرجعياً لهما. الأول هو ما سبقت الاشارة اليه، وشكّل نزعة الى التمحور حـول الذات أو حول «السلالة القبـطية»، وقـد نشأ ابتـداء وانتهاءً في صفـوف قطاع من المثقفـين القبط، واشتد عوده في أواخر القرن التـاسع عشر والعقـد الأول من القرن العشرين، لكنـه أخذ يتراجع ويضمر تحت تأثير نمو الحركـة الوطنيـة المصرية وامـتزاج القبط بها. وكـانت أهم منطلقاته أن العهد القبطي استمرار للعهد الفرعوني. وأن القومية المصرية قديمة قدم الحضارة المصريـة ذاتها. وأن القبط ـ عـلى خلاف المسلمـين المصريين ـ حـافظوا عـلى نقاوة دمـائهم. وأنهم ورثوا عن أسلافهم صفات جسديـة وعقلية ينفـردون بها. وأنـه بفضل هـذه الصفات صمـد التراث المصري الفـرعوني ـ القبـطي في وجه الفتـح الاسلامي عـلى الرغم من تحـول أكثرية المصريين الى الإسلام. فالحضارة الفرعونية ثقفت كل أمة ظهرت في الوجود كـائنة من كانت عربية أو أجنبية. ثم يطرح هذا الاتجاه، كما سبق أن أشرنا، مفهومـات الأمة القبـطية

---

(١٢١) سليمان نسيم، صياغة التعليم المصري الحديث: دور القوى السياسيـة والاجتماعيـة والفكريـة، ١٩٢٣ ـ ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٢٣.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

واللغة القبطية باعتبارها اللغة القومية[١٢٣]. أما الاتجاه الثاني الذي يربط القومية المصرية بالحضارة الفرعونية فهو يتقاطع مع الاتجاه الأول عند نقطة الإقلال الى أقصى حد من تأثير الحضارة العربية في مصر، لكنه يتحدث عن الشعب المصري ـ ككل، وأن له كيانه الخاص وقوميته الخاصة المصرية أو الفرعونية[١٢٤]. وقد برز هذا الاتجاه الآخر في أوائل العشرينات بعد اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون. وعبرت عنه مجلة السياسة الأسبوعية في كتابات محمد حسنين هيكل وحسن صبحي (وهو من رجال الآثار القديمة) ومحمد عبدالله عنان وغيرهم[١٢٥]. وطالب أنصار هذا الاتجاه بخلق أدب قومي مصري خاص يحل محل الأدب العربي العام. وساند لطفي السيد هذه الدعوة فطالب بتمصير اللغة العربية والكتابة بالعامية. وفي ١٩٤٤ اقترح عبد العزيز فهمي على مجمع فؤاد الأول للغة العربية كتابة الحروف العربية بالحروف اللاتينية[١٢٦].

ويذكر بعض الباحثين أن هذه الحركة الفكرية امتدت من العشرينات الى الأربعينات. وينقلون عن سلامة موسى قوله أن كتابات لطفي السيد عن أن الوطنية المصرية تنتهي عند حدود مصر جعلت القبط يؤيدون القومية المصرية ولوّنوها بالفرعونية واعتبروا أنفسهم المصريين الأصليين[١٢٧].

أما عن الدعوة الى حضارة البحر المتوسط فقد برز فيها سلامة موسى وطه حسين وحسين مؤنس. وعند سلامة موسى أن المصريين من السلالة الأوروبية وتربطهم رابطة دم واحدة، ومن ثم فليست بين المصريين وبين أوروبا خصومة. وأنه يتعين عليهم أن يتجنبوا الثقافة الشرقية لما تحمل من آثار العبودية والذلّ والتواكل. فثقافة مصر تتصل بثقافة الأوروبيين من عهد مدرسة الاسكندرية ومجمع أثينا. ويجب أن نعوّد الشباب على الكتابة بالأسلوب المصري الحديث، ونعرّفهم بأننا أرقى من العرب[١٢٨].

أما التيار الاسلامي الأصولي فقد تجسّد بالأساس في أواخر العشرينات في جمعية الشبان المسلمين وجماعة الإخوان المسلمين، وكان قد سبق ظهورهما عدد كبير من الجمعيات الدينية التي تتفق على كثير من الأمور في مقدمتها الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية[١٢٩].

---

(١٢٣) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني،» ص ٣١٩ ـ ٣٢٢.

(١٢٤) نبيه بيومي عبدالله، تطور فكرة القومية العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٥٦ ـ ٥٨.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٢.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٢٩) زكريا سليمان بيومي، الأخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ ـ=

وقد تزامن ظهورهما ـ من ناحية ـ مع استشراء نشاط الارساليات الدينية والأجنبيـة، خاصـة الانجيلية (البروتستانتية منها) في مصر وفلسطين والعراق ولبنان، ومن ناحية أخرى مع تغلغل الصهيونية في فلسطين، ومع تـزايد أسـاليب العنف ضد الحـركة الـوطنية في مـراكش وليبيا. وبينما اتجهت جهود المرسَلين في القرن التاسع عشر ـ في مصر ـ الى تبشير القبط كمدخـل الى تبشـير مجتمع المسلمـين، فقد تمثلت الاسـتراتيجية الجـديدة للمبشرين في الاتجـاه مبـاشرة إلى تنصـير المسلمـين افـراداً وجمـاعـات ووقعت في ذلـك أحـداث استفـزت الشعـور الـديني الاسلامي[130].

ونادت جماعة الأخوان المسلمين بإعادة صياغة المجتمع صياغة إسلامية كاملة. فطالبت بتطبيق الشريعة الاسـلامية. وحـددت أن مَصدَريْهـا القرآن والسنّـة. ورفعت الجماعـة شعار الخـلافة الاسـلامية عـلى رأس شعاراتهـا. وناقش قـادتها مفاهيـم «الـوطنية» و«القـوميـة» و«الوحدة العربية» فتقبلوهـا ولكن في حدود أن الاسـلام ـ في النهايـة دين وجنسية، وعبـادة وقيـادة ومصحف وسيف، وأن «المسلمين أمـة واحـدة ولهم زعيم واحـد هـو محمد صلوات الله عليه وسلامه»[131]. وعرض الشيخ حسن البنّا لموقف الجماعة من الأقليات الدينية فقرر أن الاسـلام ـ بنصوص القرآن ـ يحمي الأقليات ويدعـو إلى إنصاف الـذميين وحسن معـاملتهم، «فلهم ما لنـا وعليها ما علينا»[132]. غير أن حركة الإخـوان المسلمين أثـارت الحذر والقلق في صفـوف الأقباط، ويرجع هذا الى عدد من الأسباب أهمها:

ـ ظهور جماعة «شباب محمد» الأكثر تشدداً من التنظيم الأم. فيذهب بعض الباحثـين الى أنه على الرغم من أن جماعـة الاخوان سـارت في أسلوب معتدل في عـلاقتها بـالقبط، الا أن جماعة شباب محمد سلكت أسلوباً متطرفاً في هذه العلاقـة[133] وذلك حتى دعت أنصارها الى رفض التعامل رفضاً قاطعاً مع غير المسلمين.

ـ تمسك جمهرة المثقفين القبط بميراث ثورة ١٩١٩ الوطنية وبما طـرحته الثـورة من مفاهيم الوطنية والقومية وبالنظام السياسي الذي يستنـد الى دستور وضعي يقـرر المساواة في الحقـوق والواجبات بين المصريين على اختلاف عقائدهم الدينية.

=١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٦٧.

(١٣٠) لمزيد من التفصيـل حول أنشـطة المبشرين، أنـظر: وليم سليـمان، الكنيسـة المصريـة تـواجـه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص ٥٢ ـ ٥٨، والبشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٤٧١ ـ ٤٨٨.

(١٣١) البشري، المصدر نفسه، ص ٤٩٨ ـ ٥٠٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥١٣ ـ ٥١٤.

(١٣٣) بيـومي، الاخوان المسلمـون والجـماعـات الاسـلاميـة في الحيـاة السيـاسيـة المصريـة، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨، ص ٣١٤.

ـ مظاهر العنف المتعددة التي عرفتها الحركة الوطنية في الأربعينات والتي وُجهت من تنظيم الإخوان من ناحية ضد المسيحيين، ومن ناحية أخرى ضد الطلاب الوفديين والشيوعيين، ومن ناحية ثالثة الاعتداءات التي نسبت إلى أنصار الجماعة والتي وقعت على كنائس ومدارس للأقباط(١٣٤).

ـ وأخيراً، وعلى المستوى الفكري هناك ما ذكره بعض الباحثين من أنه على الرغم من كل ما بذله المرشد العام للجماعة في إشاعة الاطمئنان والسكينة في صفوف غير المسلمين الا أنه لم يظهر أن جهداً نظرياً قد بُذل من جانب الجماعة لحسم مسألة العلاقة مع غير المسلمين من الوجهة الإسلامية. ومن ثم بقيت العبارات التي تتحدث عن الدين كأساس للجنسية السياسية مصدراً للقلق والحذر(١٣٥).

وفي تقديرنا أنه تَحسُن الاشارة الى حركة حزب مصر الفتاة وذلك عند الحديث عن التيار الإسلامي. فقد قام الحزب بزعامة أحمد حسين عام ١٩٣٣. وتضمّن برنامجه شعارات وطنية وقومية عربية واسلامية. ولم يكن الحزب منغلقاً من دون الأقباط، غير أنه لم ينضم اليه منهم سوى عدد قليل ودخلوا في بعض قياداته العليا والوسيطة. والراجح عندنا أن هذا يرجع ـ فيما يرجع ـ الى أكثر من سبب: منها أن الحزب ولد مناهضاً للوفد فتعاون مع أحزاب الأقلية والقصر. ومنها تلك التحولات المفاجئة التي عكست تغيرات في اسم الحزب أو في برنامجه. ففي عام ١٩٤٠ تسمى باسم «الحزب الوطني الاسلامي»، وفي ١٩٤٨ كان اسمه «الحزب الاشتراكي»(١٣٦)، هذا فضلاً عن أن الأخوان المسلمين كانوا المنافس الحقيقي للحزب على أرضية الإسلام السياسي، كما أن التنظيمات الماركسية التي بدأت تتشكل منذ أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات كانت محلاً لقطاعات من الشباب الذين جذبهم الفكر الاشتراكي.

وفيما يتعلق بتيار الفكر العروبي، ففي السنوات التي أعقبت ثورة ١٩١٩ بدأ الاهتمام بالقضايا العربية، ثم زاد ايقاعه منذ منتصف الثلاثينات. وتنوعت وسائط التفاعل بين مصر والأقطار العربية. وكان من أهم هذه الوسائط المثقفون السوريون الذين جاءوا الى مصر وأنشأوا فيها الصحف والمجلات والجمعيات والنوادي. وتوالت الزيارات بين بعض النقابات المهنية ومثيلاتها في البلاد العربية، وبين أساتذة الجامعة والمعاهد المصرية وبين نظرائهم في البلاد العربية. والتحق الطلاب العرب بمؤسسات التعليم المصرية. وتعددت

---

(١٣٤) زغيب، فرِّق تسُد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٣٥) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٥١٤.

(١٣٦) لمزيد من التفصيل، انظر: رزق، الأحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ ـ ١٩٨٤، ص ١٩٠ ـ ١٩٣، والبشري، المصدر نفسه، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٩.

وتصاعدت واتسعت صور التضامن مع شعب فلسطين في كفاحه ضد الاستعمار الاستيطاني الصهيوني وتهديد المقدسات الاسلامية. وفي عام ١٩٣٦ رفض مصطفى النحاس في مفاوضاته مع الانكليز مشروع تقسيم فلسطين[١٣٧]. وفي عصبة الأمم ساند الوزير القبطي واصف باشا غالي الوفد الفلسطيني وذكر أن علاقات تاريخية تربط مصر بفلسطين وأن هذه العلاقات تقوم على أسس الجوار ووحدة اللغة والدين والحضارة[١٣٨]. وفي عام ١٩٤٢ تكونت جمعية الاتحاد العربي ودخلها من الشخصيات القبطية توفيق دوس باشا[١٣٩].

وفي ١٩٤٨ دخل الجيش المصري فلسطين وكان في صفوفه من الضباط القبط اليوزباشي (الرائد) فؤاد نصر هندي الذي «كان مثال البطولة والاستشهاد عند الهجوم على مستعمرة «بيرون اسحق» بالقرب من غزة»[١٤٠].

وقد برز في داخل الوفد أكثر من شخصية لعبت دوراً مؤثراً في الدفاع عن عروبة مصر وفي تعزيز الروابط مع الأقطار العربية. فيشار هنا مثلاً الى أسماء عبدالرحمن عزام (أول أمين للجامعة العربية) ومحمود بسيوني (رئيس مجلس الشيوخ) وغيرهما. ولكن يلفت النظر بكيفية خاصة الاسهام المتميز للشخصية الثانية في الوفد مكرم عبيد. وكان اذ ذاك السكرتير العام للحزب. ففي عام ١٩٣١ زار سوريا ولبنان وفلسطين وألقى هناك عدة خطب. وعنده أن المصريين جاءوا من آسيا، فهم أدنى الى العرب منذ القدم من حيث اللون واللغة والخصائص السامية والقومية[١٤١]، وتاريخ العروبة سلسلة متصلة الحلقات، ورابطة اللغة والثقافة العربية في هذه الأقطار أوثق فيها من أي قطر من أقطار الأرض[١٤٢]. وعندما يقال المصريون «عرب» فالمقصود تلك الوشائج الحضارية التي لم تفصمها الحدود الجغرافية والتي تدخل فيها تقاليد التسامح الديني[١٤٣]. وعند مكرم عبيد أيضاً أن الوحدة العربية حقيقة قائمة ولكنها في حاجة الى تنظيم، الى ايجاد «جبهة» تناقض الاستعمار وتنمّي الموارد

---

(١٣٧) لمزيد من التفصيل عن نشأة وتطور الفكرة القومية في مصر، انظر: عبد الله، **تطور فكرة القومية العربية في مصر**، ص ٦٨ - ٨٢، وعبد العظيم محمد ابراهيم رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨**، ٢ ج (بيروت: الوطن العربي، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٣٧ - ٣٥٦.

(١٣٨) عبد الله، المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٨.

(١٣٩) رمضان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١٤٠) غالي شكري [وآخرون]، **المسألة الطائفية في مصر**، تقديم خالد محيي الدين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٠.

(١٤١) احمد عبد المعطي حجازي، **رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩)، ص ٢٨٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

الاقتصادية، وتزيد في تبادل المنافع[١٤٤]. وانتقد مكرم عبيد «فكرة الفرعونية» التي تعكسها اتجاهات أدبية معينة كانت تمثل حركة لفصل مصر عن الدول العربية الأخرى[١٤٥]، واستخدم تعبير «الجامعة العربية» قبل انشاء المنظمة الاقليمية التي عرفت بهذا الاسم بأكثر من خمسة أعوام[١٤٦].

ويعلق بعض الباحثين على طرح مكرم عبيد بقوله: إن هذا كان موقفاً غير تقليدي، لا بالنسبة لسياسي قبطي فحسب، ولكن بالنسبة لأيّ سياسي مصري عموماً في ذلك الوقت[١٤٧]. وفي اعتقادنا أن هذا التقويم صحيح فباستثناء برنامج حزب مصر الفتاة، لم تطرح قضية الوحدة العربية أو تبرز كشعار للتنفيذ في برامج الأحزاب القائمة اذ ذاك، بما في ذلك - فيما نعلم - التنظيمات الماركسية المصرية السرية التي توالى ظهورها على الساحة منذ أوائل الأربعينات.

فإذا تأملنا بعد ذلك المتغيرات الأربعة التي تحدثنا عنها، فسوف نجد أنها كانت تعبر عن الأزمة المتفاقمة لنظام حكم عجز عن حل القضية الوطنية، وعن إقامة مجتمع الحقوق والحريات المدنية، وعن اجراء الحد الأدنى من الاصلاحات الاقتصادية الاجتماعية. وفي هذا السياق، فإن قطاعات مهمة من الأجيال التي ولدت في عشرينات القرن - وكانت مدعوة بالتالي الى دخول المعارك السياسية في الاربعينات لم تجد - حتى بحكم تعليمها - جاذبية في الليبرالية كعقيدة فلسفية وسياسية. ومن هنا تحركت هذه الأجيال بعيداً عن حزب الوفد، ومن باب أولى عن أحزاب الأقلية والسراي. وباستثناء الأعداد المحدودة التي انضمت الى التنظيمات الماركسية، فلم يكن أمامها سوى خيار واحد، وكان خياراً طائفياً في جوهره. من هنا انحازت اقسام هذه الأجيال الى جماعة الاخوان المسلمين وغيرها من الجمعيات الدينية. أما نظراؤهم من القبط فقد اتجهوا ايضاً اتجاهاً طائفياً. وضاعف من حركتهم في هذا الاتجاه عاملان أساسيان: الانحسار التدريجي للدور التاريخي لقيادة الوفد، وظهور «الاخوان المسلمين» كتنظيم يستبعد موضوعياً غير المسلمين من الحياة السياسية. وقد زاد من أزمة هذه الأجيال الشابة من القبط أنه عندما تحركوا في هذا الاتجاه كان ينتظرهم «واقع قبطي» له شواغله الخاصة ومشكلاته المتراكمة التي تنتظر الحل.

الكنيسة القبطية والصراع الداخلي بين النزعة الأبوية «المحافظة» والنزعة «الدستورية»

من المعروف أن الكنيسة القبطية كنيسة محافظة إن لم تكن في الواقع أشد الكنائس

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(١٤٥) الفقي، الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية، ص ٨٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

تمسكاً بتقاليدها القديمة. ولعل هذا يرجع الى عدد من العوامل التاريخية والمذهبية التي لا يتسع المجال للاستطراد فيها وإنما نكتفي هنا بالإشارة الى أن نظام الكنيسة كمؤسسة يعكس بشدة هذا الطابع المحافظ. فالتدرج الكهنوتي الذي يبدأ من أسفل ينتهي الى أعلى سلطة في الكنيسة وهي سلطة البطريرك، وهي في النهاية ـ ومن الناحية الواقعية ـ سلطة ذات طبيعة مطلقة. وقد استقر في تقاليد الكنيسة القبطية ـ ومنذ وقت مبكر ـ أنه ما إن يتم الاتفاق على تحديد شخصية المرشح لمنصب البطريرك بين أساقفة الكنيسة ووجهاء الأقباط (الأراخنة)(١٤٨)، ثم ما إن ينتهي حفل تنصيب المرشح أمام الجمهور في الكنيسة حتى يتناهى الى أيدي البطريرك الجديد نوع من السلطة الكلية على الكنيسة ـ وعلى هيئة الاكليروس وعلى الرعية (في كل ما يتعلق بالشؤون الروحية) وعلى جميع المؤسسات الملحقة بالكنيسة من أوقاف وأديرة ومدارس وغيرها. هنا تقوم سلطة البطريرك على ركيزتين: أحداهما روحية، وتستند الى أن جلوس البطريرك على كرسي مار مرقس الرسول قد تم بمشيئة إلهية فأصبح ما يربطه البطريرك على الأرض مربوطاً في السماء، وما يحله على الأرض محلولاً في السماء. فلا سبيل إلى عزله أو تولية غيره طالما ظل على قيد الحياة. أما الركيزة الثانية فزمنية، وتشتمل على مكون سياسي واقعي له جذور تاريخية، وذلك عندما كان منصب البطريرك في العصور الوسطى الأولى والمتأخرة يمثل حلقة الاتصال بين الدولة وبين جمهور القبط، ثم بين الدولة وبين البطريرك المصري باعتباره الرئيس الروحي للكنائس الارثوذكسية غير المصرية التي تتبع الكنيسة المصرية.

ومع نمو الحركة الديمقراطية المطالبة بدستور وبمجلس نيابي، اتجهت البورجوازية القبطية الى «دمقرطة» نظام ادارة الكنيسة وذلك فيما يتعلق بالشؤون غير الروحية (إدارة الأوقاف، والمدارس، ورعاية فقراء الطائفة.. الخ). وفي عام ١٨٧٤ أصدر الأمر العالي ـ لائحة «مجلس الأقباط الارثوذكس العمومي» (المجلس الملي). ونص الأمر على أنه يتكون من اثني عشر نائباً يتم انتخابهم في جمعية عمومية من ١٥٠ عضواً ويرئس اجتماعها البطريرك(١٤٩). ونص الأمر أيضاً على أن يختص المجلس بالنظر في الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية التي تثور بين أبناء الملة(١٥٠) الى جانب اختصاصه بالنهوض بالأوقاف الخيرية.. الخ.

وفي عام ١٨٧٥ جلس على كرسي البطريركية كيرلس الخامس واستمر في منصبه ما

---

(١٤٨) الأراخنة هم الرؤساء أو كبار القوم ومفردها أرخن، والكلمة قبطية من أصل يوناني.

(١٤٩) الايضاحات الجليلة في تاريخ حوادث المسألة القبطية، جمعه والفه بطرس وابراهيم (المطبعة الانكليزية بمصر، ١٨٩٣ م ـ ١٦٠٩ للشهداء)، ص ١٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٢٠.

يقرب من ثلاثة وخمسين عاماً. على أن البطريرك الجديد كان محافظاً، وكان يستريب في دعوات «هؤلاء المصريين الذين تلقوا العلم في فرنسا وانكلترا، وراقهم انتخاب الشعب حكومته عن طريق الهيئات النيابية»[151] وذلك كما أوضح البطريرك. وقد رد «العلمانيون»[152] الذين كان يتزعمهم بطرس باشا غالي باستصدار أمر من الخديوي يقضي بإبعاد البطريرك الى دير في الصحراء الغربية. لكن اكثرية القبط ساندت البطريرك كما سانده رأي اسلامي واسع في مصر وصحف عثمانية في اسطنبول[153]، وعاد البطريرك الى مباشرة مهام منصبه. ومنذ ذلك الوقت اضطربت العلاقة، في معظم الأحيان، بين المجلس الملي من ناحية وبين البطريرك ومعه المجمع المقدس من ناحية أخرى. ولكن الشكوى المتزايدة في صفوف أتباع الكنيسة القبطية لم يكن مصدرها الوحيد رفض البطريرك أن تكون هناك هيئة منتخبة تنازعه أو تشاركه في ادارة الأوقاف الواسعة والمؤسسات الخيرية والتعليمية العديدة، وما تدره الأرض الزراعية والعقارات الأخرى المملوكة التي قدرت قيمتها عام ١٩١٠ بمبلغ ١,٦٢٣,٣٠٢ جنيه[154]، وإنما انصبت معارضة قطاع مهمّ من الأجيال القبطية الشابة على نظام الانتخاب بذاته باعتباره نظاماً غير ديمقراطي وغير شعبي. بل إنه حتى اللائحة الجديدة لانتخابات المجلس الملي التي صدرت في ٢٣ نيسان/ابريل عام ١٩٣٨، ضيقت هيئة الناخبين الى حد بعيد فاشترطت مثلاً أن يكون الناخب حاصلاً على شهادة «البكالوريا» على الأقل - أو على ما يعادلها أو موظفاً في أحد المصارف المالية أو المحال التجارية بشرط ألا يقل مرتبه عن ستين جنيهاً سنوياً، وغير ذلك من الشروط التي تستبعد فئات الفقراء من الفلاحين والحرفيين والعمال وكل من لا يحسن القراءة والكتابة[155]. وعلى سبيل المثال أيضاً اشترطت اللائحة فيمن ينتخب عضواً في المجلس المليّ أن يكون حاصلاً على شهادة دراسة عالية أو موظفاً حكومياً لا يقل مرتبه عن ٤٨٠ جنيهاً في العام، أو موظفاً بأحد المصارف أو الشركات لا يقل مرتبه عن ستمائة جنيه سنوياً. . الخ[156].

في الوقت نفسه فإن «العلمانيين» من وجهاء القبط الذين كانوا قد تلقوا تعليماً حديثاً في مصر أو في بلاد أوروبية بدأوا منذ أواخر القرن التاسع عشر يحملون بشدة على الإكليروس

---

(١٥١) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٥، ص ٢٥ و ٢٧.

(١٥٢) يشير مصطلح «علماني» في أدبيات الكنيسة القبطية الى كل من ليس عضواً - من أتباع الكنيسة - في السلك الكهنوتي.

(١٥٣) الايضاحات الجليلة في تاريخ حوادث المسألة القبطية.

(١٥٤) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(١٥٥) انظر الشروط التي يتعينّ أن تتوفر في الناخبين والمرشحين الى المجلس الملي في: انطون صفير، مجموعة القوانين واللوائح (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٩١٤ - ٩١٦ و ١٤٥٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥٣.

ذاته، فاصدرت «جمعية التوفيق» بالقاهرة عدداً من منشوراتها وكتيبات، تضمنت عناوينها في حد ذاتها إدانة قاسية لرجال الدين[157] لأن هؤلاء - في نظر الناقدين - قد أصبحوا بالإهمال وسوء النظام في حالة تخالف كل المخالفة ما ورد بشأنهم في الكتب المقدسة من الناحيتين الأخلاقية والعلمية. . ورهبان الأديرة ليس هناك من يعلمهم أصول دينهم بل ولا قوانين الرهبنة[158]. وأهمل الرعاةُ الأيتامَ والفقراء فحالتهم «توجب العار والشنار على الملة القبطية» فهؤلاء وإن لم يموتوا من الضنك فإنما يعيشون بالانتماء الى الطوائف الأخرى أو الانتظام في الرهبانيات الأجنبية أو اتخاذ المهن المعيبة»[159].

والحاصل أنه على الرغم من التعديلات التي أدخلت بين الحين والحين على لائحة انتخابات المجلس المحلي فإن قضية المشاركة الواسعة للجماهير القبطية في إدارة شؤون الكنيسة لم يقيّض لها أن تحل حلاً جذرياً، وفي الوقت ذاته، فإنه في داخل الاتجاه الذي رفض أن يستخدم آليات الديمقراطية الغربية في الانتخاب تم طرح القضية من منظور آخر - أصولي - يستند الى الكتاب المقدس والى تقاليد الكنيسة القبطية في العصور الأولى للمسيحية. فكان شعار أصحاب هذا الاتجاه: حق جمهرة المؤمنين في انتخاب رعاتهم على درجاتهم الكهنوتية كافة انتخاباً مباشراً. ولكن يبدو أن هذا الاتجاه لم تكن له أغلبية. وبالتالي لم يتقرر بعد غياب البابا كيرلس الرابع (ت. ١٨٦٢ م) ولم ينفذ على أي وجه من الوجوه وإلى الآن[160] أي على امتداد فترة قرن وربع قرن من الزمان. ومن هنا، يمكن أن يقال بوجه عام أن الجهود التي بذلت لحل مجموع هذه المشكلات ظلت في معظم الوقت متعثرة وبطيئة ومتراوحة. وهي تعكس في اعتقادنا وفي التحليل الأخر - وان تم ذلك في أكثر الأحيان بكيفية مواربة - الحركة السياسية والاجتماعية العامة في المجتمع، ومن داخلها - بالذات - حركة الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة المعارضة لحكم البورجوازية المصرية الكبيرة، ثم هي بالتالي تعكس حركة تلك الفئات الوسيطة القبطية في صراعها مع الإكليروس، وضد نفوذ كبار ملاك الأرض على المؤسسة الكنسية لكي يكون لخريجي الجامعات والمهنيين دور أكبر في تسيير هذه المؤسسة.

ودون الدخول في تفصيلات لا تتحملها الدراسة يمكن القول بأن حركة الاحتجاج على ما آلت اليه الأوضاع الكنسية اتخذت في مجتمع الأقباط - عموماً - صيغتين:

- الأولى، كانت اصلاحية في جوهرها ومن «داخل» الكنيسة.

---

(١٥٧) جمعية التوفيق المركزية، نواح الكنيسة القبطية الارثوذكسية على تبديد بنيها من سوء رعاية الطغمة الاكليريكية (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٣).

(١٥٨) جمعية التوفيق المركزية، بعدم المشورة يسقط الشعب، وبكثرة المشيرين الخلاص، أو ضرورة تشكيل مجلس للملة القبطية (طبعت بالمطبعة العمومية بمصر «بيوسف آصاف»، [د. ت.])، ص ١٢ - ١٣.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٦٠) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٥، ص ٢٥ - ٢٦.

ـ والثانية، كانت سياسة بالأساس ومن «خارج» الكنيسة.

أما الاتجاه الأول فقد برز فيه منذ عام ١٨٩٨ حبيب جرجس (١٨٧٦ ـ ١٩٥١) الذي أصبح مديراً للمدرسة الاكليريكية عام ١٩١٨. وقد قرن دعوته الى ترقية المستوى العلمي والثقافي لرجال الاكليروس بجمع الأطفال وتدريسهم مبادىء الدين المسيحي. ثم طوّر عمله فأنشأ في عام ١٩٠٠ ما عرف باسم «جامعة المحبة» وأصبح من مهامها في ١٩٠٥ تعليم طلبة المدارس الأميرية الدين المسيحي. ودعا الشباب المتعلم الى التطوع لإلقاء الدروس الدينية على الأطفال. واكتملت حركة مدارس الأحد في صورة مؤسسة داخل نطاق الكنيسة القبطية في عام ١٩١٨[١٦١].

وكان من الواضح أن من بين الدوافع التي أدت الى تشكيل مدارس الأحد مواجهة مسعى الكنيسة الانجيلية الى استقطاب الشباب الارثوذكسي الى مدارسها التي كانت قد سبقت الى تنظيمها.

ثم اتسع نشاط مدارس الأحد في الاربعينات ليشمل أنشطة اجتماعية ذات صبغة خيرية بحتة.

ولكن في مرحلة الخمسينات تم تطوير برامج هذه المدارس وتعددت مستوياتها التعليمية لتلائم الأطفال وتلاميذ المراحل الابتدائية والثانوية كما تضمنت توجيه المدرسين المتطوعين الى العمل في القرى وفي الأوساط العمّالية. وتضمّنت برامج الدراسة مواد مثل: التاريخ وعلاقة الكنيسة بالدولة والمجتمع، والخلافات المذهبية مع الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرها، كما تضمّنت أساليب الخدمة الاجتماعية استخدام الإحصاء لحصر عدد الأقباط في القرية. وفيما يتعلق بالعمال، تضمن البرنامج شرح العلاقات الاجتماعية على ضوء المبادىء المسيحية «لتحصين العمال ضد أخطار البيئة وسموم التعاليم والأفكار الخاطئة»[١٦٢].

هنا نلاحظ ملاحظة سريعة وهي أن تطوير مدارس الأحد وتوسيع أنشطتها الاجتماعية لا بد وأن يفضي ـ وبحكم منطقه الداخلي على الأقل ـ الى الاقتراب المحتوم من تخوم الحياة السياسية، والعمل السياسي.

ثم اتجهت حركة الاصلاح الكنسي إلى تحقيق نهضة قوية للرهبنة وهي النهضة التي يقدر أنها انطلقت عام ١٩٤٨ تحت تأثير نواة محدودة من الرهبان سوف يكون منهم فيما بعد

(١٦١) سمير مرقس، «تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي،» مجلة مدارس الأحد، السنة ٣٨، العددان ٩ ـ ١٠ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(١٦٢) اللجنة العليا المركزية لمدارس الأحد القبطية وجامعة الشباب بالكرازة المرقسية، المنهج العام للتدريس في مدارس الأحد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٤، ٩، ١٣، ٢٥، و٣٣ ـ ٣٤.

الأنبا شنودة الثالث البطريرك الحالي والأب متّى المسكين والأنبا صموئيل اسقف الخدمات (ت ١٩٨١) وغيرهم وتوالى تدفق الرهبان وانتشروا في العديد من الأديرة، ولوحظ لأول مرة أن كثيرين منهم من بين خريجي الجامعات[١٦٣].

واستمرت مدارس الأحد تنمو في داخل الكنيسة وانتظمت فيها أعداد كبيرة من الأجيال الشابة بما في ذلك طلاب الجامعات والمعاهد العليا. وفي صفوفهم برزت قيادات دخلت معارك دمقرطة نظم انتخابات البابا والمجلس المِلي، حتى اذا ما طرحت مسألة ترشيح البطريرك الذي يخلف يوساب الثاني (ت ١٩٥٦) تقدّم عشرة من المرشحين كانوا كلهم من تلاميذ مدرسة الأحد (من بينهم الآن أبرز الشخصيات الدينية حالياً: البطريرك الحالي وغريغوريوس، اسقف عام الدراسات العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي. والأب متّى المسكين). وفي عام ١٩٥٩ عندما أصبح كيرلس السادس بابا وبطريرك الكرازة المرقسية كان أقرب مستشاريه هم من الرهبان العشرة الذين أشرنا اليهم.

إن ذكر هذه التفصيلات القليلة ليس تزيُّداً وإنما يهدف الى التشديد على التحولات العميقة التي طرأت على تكوين القيادات الجديدة للأكليروس القبطي الارثوذكسي الذي بدأ يؤثر في حياة الكنيسة وتوجهاتها في أواخر الأربعينات. فمنذ الآن نحن أمام ذلك الجيل من القيادات الدينية الذي تأهل بالتعليم الحديث ودرس اللاهوت وتمرس بحياة الدير. غير أنّ هذا الجيل قد تولّدت رؤيته العامة أيضاً تحت تأثير النمو المتزايد لحركة النضال الوطني والاجتماعي التي شهدتها الاربعينات. ومن ثم فسوف يعبر بعض هذه القيادات عن رؤيته للقضايا القومية والوطنية والاجتماعية من خلال الموعظة، أو المقال الصحفي، أو الكتاب وغير ذلك. وقد تتلمذ على أيديه جيل من الاكليروس تأثر به وسار على نهجه. واحتل ايضاً العديد من المراكز القيادية كأساقفة لأبرشيات أو لأنشطة متخصصة.

وفيما يتعلق بالحركات السياسية القبطية التي اتخذت طابعاً طائفياً فإنه يشار هنا الى تنظيمين:

الأول: تشكل في أواخر الاربعينات تحت اسم «الحزب الديمقراطي المسيحي» وكان أمينه (سكرتيره) المتحدث باسمه المحامي رمسيس جبراوي. وقام الحزب مناهضاً للوفد ـ وموضوعياً ـ موالياً للسراي. وفي الأيام الأولى لثورة يوليو تسمى الحزب باسم «الحزب الديمقراطي القومي» وكان من مطالبه الرئيسة:

---

(١٦٣) «تقويم وامل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث،» مجلة مدارس الأحد، السنة ٣٨، العددان ٧ ـ ٨ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤)، ص ١٢.

عدالة توزيع الأرض ولكن ليس بحد أقصى، وانما بإلزام الملاك برفع مستوى عمالهم الزراعيين ورفع الحد الأدنى للأجور؛ وان تكون سياسة الحكومة قومية: لا جنسية ولا دينية. وان تتبنى الحكومة إلاعلان العالمي لحقوق الانسان. وان تكتب العربية بحروف لاتينية، كما طالب بذلك عبد العزيز باشا فهمي وكما فعل الأتراك؛ وان يحذف بيان دين الطالب من الاوراق الحكومية؛ وان تلغى النسبة الطائفية في الوظائف القضائية[١٦٤].

أما التنظيم الثاني فكان «جماعة الأمة القبطية» وقد تأسس في ١١/١٠/١٩٥٢. وكان على رأس المؤسسين شاب في العشرين من عمره هو المحامي ابراهيم فهمي هلال. ويدعو برنامج الجماعة القبط الى التكلم باللغة القبطية. ومن منطلقاتها الرئيسة: التمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، ودراسته دراسة علمية حديثة، وأن «يخرج منه العلم بجميع فروعه». وطالب البرنامج الحكومة بانشاء محطة إذاعة خاصة بالأمة القبطية، والاهتمام بالروح الرياضية بمختلف وجوهها، وانشاء مركز رئيس للجماعة في وسط القاهرة بالقرب من الأحياء القبطية[١٦٥].

وقد لوحظ ان الجماعة قد اتخذت بعض الاساليب والشعارات التي تذكر بنظيرتها عند جماعة الإخوان المسلمين. فلقد سجلت نفسها في وزارة الشؤون الاجتماعية كجماعة دينية لا تشتغل بالسياسة. وكانت حريصة على إعلان انها ليست شيوعية، بل تعادي الشيوعية. وكان شعارها «أنها اتخذت من الله مليكاً، ومن مصر بلاداً، ومن الانجيل شريعة ومن الصليب علامة، ومن الشهادة على اسم مسيحها غاية الرجاء»[١٦٦]. وكان للجماعة فريق للكشافة، وملابس خاصة يلبسونها في الاستعراض، وعلم رسم عليه الصليب الفرعوني وهو علامة الحياة «عنخ»[١٦٧].

واختلفت الجماعة مع البطريرك يوساب الثاني لوقوفه مع الحكومة ضد اهداف التنظيم الذي يرمي الى إقامة أمة مستقلة من الاقباط. واختلفت مع الحكومة، بعد ثورة يوليو، عندما طالبت بان يكون الدستور «وطنياً لا دينياً، مصرياً لا عربياً». ونددت بدستور ١٩٢٣ لأنه كان ينصّ على ان الاسلام دين الدولة، وأن رئيس الدولة يجب ان يكون مسلماً: فهذه النصوص هي - عند الجماعة - مصدر كل ما حاق بالأقباط من ألوان التمييز والاضطهاد سياسياً وثقافياً واجتماعياً[١٦٨].

---

(١٦٤) مصر، ١٨/٨/١٩٥٢.

(١٦٥) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني،» ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(١٦٦) «من الرائد العام الى اخوته في الأمة القبطية،» في: نشرة غير دورية تصدرها اللجنة الصحفية بجماعة الأمة القبطية (القاهرة)، عدد خاص بمناسبة مرور ستة أشهر على تأسيس الجماعة والمركز الرئيسي للجماعة (آذار/مارس ١٩٥٣)، ص ٢.

(١٦٧) بحر، المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

وفي عهد البطريرك يوساب الثاني كان ثمة تذمر واسع في صفوف اتباع الكنيسة الارثوذكسية من جرّاء مظاهر الفساد الشديد الذي نشره موظفون مقربون من البابا في ادارة شؤون البطريركية. ولم تفلح الجهود في إقناع البطريرك بإقصائهم. وفي ١٩٥٤ قامت مجموعة من شباب جماعة الأمة القبطية بالهجوم على المقر البابوي وارغمت البطريرك تحت التهديد باستخدام السلاح - على توقيع وثيقتين: احداهما تعلن تنازله عن منصبه والأخرى تتضمن دعوة المجمع المقدّس والمجلس المِلِّي العام للاجتماع والإعداد لانتخابات جديدة، مع التوصية بإعادة النظر في لائحة انتخابات البابا بما يسمح لغالبية المسيحيين الارثوذكس المصريين بالمشاركة في عملية الانتخاب[١٦٩] غير أن السلطات ألقت القبض على الفاعلين وقدمتهم الى المحاكمة، وأدانهم القضاء، وتمّ حل التنظيم.

فإذا ألقينا نظرة عامة على الفترة التي تفصل بين الثورتين فسوف نجد أن سيرورة التوحيد أو التكامل القومي قد واجهت تطورات معاكسة من شأنها أن تعمّق الشقاق بين المسلمين والقبط. ان هذه التطورات عبرت عنها بعض الظواهر التالية:

ـ التراجع والاختفاء التدريجي للقيادات السياسية المدنية في صفوف القبط، وانتقال مركز الثقل تدريجياً - وواقعياً - الى القيادات الدينية.

ـ ترسخت بعض تصورات، حتى في صفوف المثقفين من القبط، مؤداها ان هدف جماعة الاخوان المسلمين هو «القضاء على الاقباط»[١٧٠] ثم ما يمكن ان تدفع اليه هذه التصورات من مظاهر الانطواء على الذات وتعميق النزعة الطائفية في صفوف القبط.

إن هذه الاتجاهات غذتها بعض وقائع التوتر الطائفي التي وقعت إبان احتدام الحركة الوطنية عندما كانت حكومة الوفد تشهد أيامها الأخيرة، من ذلك: حرق كنيسة السويس، والاعتداء على المدرسة القبطية هناك، ومصرع ثلاثة ماتوا حرقاً، وبعض احداث اخرى في اماكن أخرى[١٧١].

وفي عشية ثورة يوليو لخصت جريدة «مصر»، وكانت من الصحف الطائفية، مطالب منظمات الشباب القبطي والحزب الديمقراطي المسيحي في مقال بدون توقيع، تحت عنوان: «الأقباط يطلبون المساواة والانصاف عملاً لا قولاً». وجاء فيه، أن مطالب الأقباط هي:

١ ـ فصل الدين عن الدولة.

---

(١٦٩) غالي شكري، «اليمين يشهر السلاح،» في: شكري [وآخرون]، **المسألة الطائفية في مصر**، ص ١٥.

(١٧٠) زاهر رياض، **المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص ١٧٧.

(١٧١) انظر جريدة: مصر، ١٩٥٢/١/٢؛ ١٩٥٢/١/٣، و١٩٥٢/٢/١١.

٢ ــ تمثيل الأقباط في المجالس النيابية بعدد يتناسب مع تعدادهم.
٣ ــ رفع القيود على بناء الكنائس.
٤ ــ يسمح للأقباط بتعلم دينهم أسوة باخوانهم.
٥ ــ يصرح بإذاعة الشعائر الدينية يوم الأحد في الاعياد.
٦ ــ الوظائف والترقيات والبعثات (إضافة) الى الجندية والبوليس (المقصود هنا رفع نسبة المقبولين من ابناء القبط في هاتين المدرستين).
٧ ــ المحاكم الشرعية تكف عن التدخل في احوالهم الشخصية.
٨ ــ تمنع الحكومة أية دعاية تفرقة[١٧٢].

وأهم ما يلاحظ على هذه المطالب في مجموعها:

أولاً: التفاوت النوعي الكبير بين مستويات بعضها والبعض. (مثلاً: فصل الدين عن الدولة والتصريح باذاعة الشعائر الدينية يوم الاحد وفي الاعياد).

ثانياً: لا ترتكز هذه المطالب في مجموعها على قاعدة ايديولوجية متسقة ومحددة، وانما تراوح بين مطالب ذات صبغة ليبرالية أو (علمانية) وبين مطالب ذات صبغة طائفية.

ثالثاً: طرحت هذه المطالب بمعزل عن الاتجاهات الاساسية لحركة التحرر الوطني والاجتماعي التي انطلقت في الاربعينات، هذه الاتجاهات التي عكست رغبة اكثرية الشعب في تغيير ما هو قائم من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية لم يعد التطور يسمح باستمرارها.

ويكشف مجموع هذه الملاحظات عن طبيعة المأزق الذي كان يواجه بعض قطاعات مهمة من الفئات الوسطى والصغيرة الحضرية. وهو مأزق فكري وسياسي في آن واحد. فمن ناحية ظلت هذه الفئات تتشبث بأمل غامض ـ لم يعد هناك مجال لتحقيقه ـ وهو انتصار المثل الأعلى الليبرالي في توجهات السياسة والحكم. وفي الوقت نفسه، ومن ناحية اخرى، وامام ظاهرة انحسار النفوذ السياسي للقيادة التقليدية للحركة الوطنية (حزب الوفد)، وجدت هذه الفئات نفسها مرة بدون قيادة سياسية، ومرة أخرى عاجزة عن تحديد اتجاهاتها على الساحة السياسية. ثم ازداد هذا العجز امام ظواهر جديدة في داخل الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار ولحكم الملك وكبار ملاك الأرض. وكان في مقدمة هذه الظواهر بروز المضمون الاجتماعي للحركة الوطنية، وقيام تنظيمات الإسلام السياسي (الاخوان المسلمون) ونشاط التنظيمات الاشتراكية الماركسية، وما صحب هذا كله من بداية اصطفاف جديد للقوى السياسية والاجتماعية المصرية.

وفي هذا السياق نجحت السراي في استدراج قطاع من المثقفين القبط الى اتخاذ مواقف مناهضة للوفد، مستغلة في ذلك بعض الاحداث الطائفية التي وقعت في السويس في اوائل

---

(١٧٢) مصر، ١٩٥٢/٢/١٤.

عـام ١٩٥٢ والتي استهدفت احـراج الحكومـة الوفـديـة في الـوقت ذاتـه. فـالتمس الحـزب الديمقراطي المسيحي من الملك إقالة الوزارة الوفدية، واوفد الملك ممثلاً لـه الى اجتماع عقـده الشباب الجامعي القبطي(١٧٣).

لكن الظاهرة الجديرة بالرصد هي ان قطاعـاً من الفئات الـوسطى والصغـيرة القبطيـة كان قد اتجه الى الانكفاء على الذات بمـا شكل مـوضوعيـاً نوعـاً من الانسحاب من سـاحة النشـاط السياسي. وربمـا عبّر عن هـذا الاتجاه بعض البـاحثين القبط بقـولهم إنـه بعـد عقـد معاهدة ١٩٣٦ اعتبر الوفد ان عقد المعاهدة هو « نهاية سعيه وجهاده ». وانـه طـرأ عـلى تركيب قياداته العليا بعد ذلك «ما جعل الدخول في الوفد أو الترشيح باسم الوفد لا يتم الا للقـادرين على دفـع الثمن». وانـه منذ ذلـك الوقت «شعـر الاقباط بـان الجهاد السيـاسي أصبح ملوثـاً، فـانصرفـوا يهتمـون بمصالحهم الخاصة وشؤونهم الطائفية»(١٧٤).

واذا صح انه يصعب أن نعمم هذا الحكم على القبط في غالبيتهم الا انه يشير مع ذلـك الى قطاع مهم من القبط الحضريين يبرز في داخلهم مهنيون وخـريجو جـامعات. وفي الـوقت نفسه نميل الى تـرجيح ان مـا لوحظ من النمـو المطرد لـلأنشطة المتعلقـة بتأسيس الجمعيـات الخيرية وتدريس اللغة القبطية وطبع بعض الكتب الدينية بها ونشرها وغير ذلـك من الأنشطة الاجتماعية ذات اللون الطائفي، فهذه الظواهر شكلت مؤشراً مهماً على انحسـار ملحوظ في المشـاركة السيـاسية لتلك الفئـات التي تحدثنـا عنها. لكن ظـاهرة «الانحسـار» التي ظهـرت بوضوح في أواخر الثلاثينات لم تنتهِ الى ان تكـون موقفـاً ثابتـاً أو سلبياً، لأنـه في الاربعينات وأوائل الخمسينات سوف تتولد حركات سياسية قد يختلف البـاحثون في تقـدير وزنها، ولكن تظل مع ذلك ذات صبغة طائفية واضحة. وفي هذا السياق يمكن ان نفسر ظهور جماعة الأمة القبطية و«الحزب الديمقراطـي» المسيحي فاذا صح ان التنظيم الأول قد ارتكز على قاعدة من الفئات الصغيرة والمتعلمـة التي ضاق عن استيعـابها الجهـاز الحكومـي واستشرت في صفوفهـا البطالة، فإن التنظيم الثاني قد عبر عن توجهات قطاع من سراة المدن المتوسطين والكبار، وهـو القطاع الذي أزعجه ـ وهو يستند الى مواقف ليـبرالية ـ نمـو الاتجاهـات الاجتماعيـة الجذريـة (يسارية ويمينية) في الحركة الوطنية، كما أزعجتـه مظاهـر اختلال الأمن التي كـانت توجـه الى حَرْف النضال الوطني عن مساره بتدبير بعض اعتـداءات أو استفزازات عـلى افراد من القبط وعلى بعض مؤسسات دينية.

هنا لا بد من ملاحظة الفرق بين مرحلتين تاريخيتين من مراحل التعامل مع المشكلات التي يطرحها التفاعل بين المسلمين والقبط. ففي المرحلة التي سبقت ثورة ١٩١٩ ومهدت لها

---

(١٧٣) مصر، ١٦/١/١٩٥٢، و ١٩/١/١٩٥٢.

(١٧٤) رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث، ص ١٧٧.

ـ وحتى الاربعينات ـ كانت إدارة أشكال هذا التفاعل تنتهي في أغلب الاحيان الى يد الفئات الكبيرة (الليبرالية) من البورجوازية المصرية بمسلميها وقبطها، ثم انتقلت بعد ذلك الى دائرة أوسع من الفئات الوسطى والصغيرة، وهي فئات تفتقر الى التجانس في المصالح وفي الايديولوجية، وفي مناهج العمل السياسي والاجتماعي، وتميل أجنحتها الاشدّ محافظة إلى تأطير طموحاتها ومطالبها في الأطر الموروثة: الطائفية أو الدينية وأحياناً العائلية أو المهنية. وهكذا فإنه في صفوف الفئات الوسطى الصغيرة التي كانت تعاني من احباطات عديدة لم يكن من قبيل الصدفة ان تبرز ظاهرة مساندة الرأي السياسي بإقامةتشكيلات شبه عسكرية، وهي ظاهرة وجدناها في مصر الفتاة (القمصان الخضراء) وردّ عليها الوفد بتشكيل (القمصان الزرقاء). ثم وجدناها في فرق الجوالة التي أقامها الإخوان المسلمون وفي تنظيمهم السرّي، ثم لم يكن غريباً ان تظهر بعد ذلك مع جماعة الأمة القبطية. فهنا لا يستبعد استخدام العنف لتسوية المشاكل مع الخصوم السياسيين أو الخصوم «الطائفيين».

وأخيراً إذا جاز لنا أن نرصد التطور الجديد في قضية التكامل بين المسلمين والقبط عشية ثورة يوليو، أمكن القول بأنه عبر المعارك التي خاضتها القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة في الاربعينات والخمسينات (من أبناء الطبقات الوسطى والصغيرة ومن الفلاحين والعمال والحرفيين) دخلت عملية التفاعل بين المسلمين والقبط مرحلة سمتها العامة عدم الاستقرار. وكان ذلك من واقع انه بالإضافة الى فشل البورجوازية المصرية الكبيرة في تحقيق الاستقلال والتنمية ومجتمع الحقوق المدنية، فإن أياً من تلك القوى الجديدة بفصائلها وتياراتها الديمقراطية والوطنية والماركسية والإصلاحية والدينية لم يكن في مقدورها ان تعبىء أغلبية الشعب الساحقة حول مشروع للنهضة القومية والاجتماعية يتضمن العناصر الأساسية لتصور مستقبلي يؤصل ويدفع الى الامام قضية التكامل بين المسلمين والقبط.

غير أن هذا الاستنتاج لا يتضمن، مع ذلك أية إشارة الى أن حركة القبط في مجموعهم ـ في الفترة بين ثورتي ١٩١٩ و١٩٥٢ ـ لم تكن مرتبطة على الدوام بأهداف النضال الوطني والقومي. وتاريخ تلك الفترة من بدايتها حتى نهايتها يقدم عدداً من الوقائع ذات الدلالة المهمة، وعلى سبيل المثال:

في عام ١٩٣٨، رفض القبط مرة اخرى أن يدخلوا في دائرة الأقليات التي تطلب الحماية من دولة أجنبية. وعبّر عن ذلك ممثلا مصر في «عصبة الأمم» ـ وهما إذ ذاك الوزيران القبطيان مكرم عبيد وواصف بطرس غالي ـ فعارضا أن يقترن دخول مصر بين اعضاء هذه المنظمة الدولية بتعهّد من الحكومة المصرية يكفل حماية الأقليات تعهداً قد تُحاسَب عليه الحكومة أمام العصبة[١٧٥].

(١٧٥) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني،» ص ٧٠١.

وفي حرب ١٩٤٨ سقط من القبط شهداء في فلسطين من جنود الجيش المصري[176].

وعندما أحتدم الكفاح المسلح ضد القوات البريطانية في القتال وطلب من العاملين المصريين ان يمتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانية «هجر آلاف العمال والموظفين الاقباط العمل هنا» رغم المرتبات العالية[177]. وقبل ذلك، شارك شباب القبط في هبات الثلاثينات الوطنية كما شاركوا في الأربعينات في صفوف الحركة العامة المناهضة للاستعمار.

(١٧٦) مصر، ١٩٥٢/٢/١٤.

(١٧٧) رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث، ص ١٩٠.

الفصل السادس

ثورة يوليو ١٩٥٢: بدايات جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات

أولاً: ثورة يوليو تطرح اسساً جديدة للتكامل

في ٢٣ يوليو ١٩٥٢، قام تنظيم سرّي في القوات المسلحة «الضباط الأحرار» بإسقاط النظام الملكي. وضم التنظيم بالأساس أبناء الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة. وكانت قيادته «مجلس قيادة الثورة» تمثل عموماً ـ جبهة من ممثلين لتيارات ايديولوجية مختلفة: وطنية، ووطنية ديمقراطية، وإسلامية سياسية، وماركسية.

وقد عبّر برنامج التنظيم في نقاطه الستّ المعروفة عن انعطاف قويّ نحو ايجاد حلول للقضية الاجتماعية وذلك عندما طرح شعارات القضاء على الإقطاع والاحتكار، وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة عدالة اجتماعية.

ورحبت أوسع قطاعات الجماهير الشعبية والوطنية بقيام النظام الجديد وكان موقف القبط ـ في مجموعهم وباستثناء كبار ملاك الأرض الزراعية وكبار الرأسماليين منهم ـ منسجماً ومتكاملاً مع الموقف العام[1]. ويشار هنا بوجه خاص، الى موقف ابناء الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة القبطية، هؤلاء الذين كانت مصالحهم ترتبط، موضوعياً، بتحقيق أهداف النضال الوطني والاجتماعي ضد تحالف الاستعمار والسراي والبورجوازية المصرية الكبيرة بمختلف أجنحتها.

وقد اعترضت النظام الجديد صعوبات عديدة من قبل النظام القديم بقواه الاجتماعية

---

(١) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، ط ١٠ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥)، ص ٣٣٦.

ورموزه السياسية. لكن الظرف الذاتي الذي كان يتمثل في نشأة تنظيم الضباط الأحرار وتكوينه العسكري، كان يضاعف بدوره من وطأة تلك الصعوبات. ويتضح هذا من:

أولاً: ان أعضاء مجلس قيادة الثورة لم يكونوا معروفين إنْ على المستوى الوطني أو الشعبي كقادة سياسيين أو حتى كشخصيات عامة.

ثانياً: وان هذا التنظيم لم تكن له قاعدة منظمة وواسعة بين المدنيين.

ثالثاً: ان برنامج النقاط الست، وإن كان قد نجح بفضل صياغته العامة جداً في توحيد اتجاهات سياسية وطنية واجتماعية مختلفة في اطار تنظيم سري واحد إلا أنه كان مرشحاً أيضاً لأن يثير صراعات حادة بين أعضاء مجلس قيادة الثورة غداة استيلائهم على الحكم خاصة، عندما يطرح التطبيق مشكلاته العويصة على هيئة تضم اعضاء ينتمون الى تيارات وطنية تقدمية، واسلامية سياسية.

إن مجموع هذه العوامل ـ على الأخص في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من ثورة يوليو ـ قد ساعد على أن تظهر في مواجهة النظام الجديد مواقف واتجاهات معارضة، ومواقف حذرة ومترددة في صفوف قطاعات مختلفة من الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة الاسلامية والمسيحية معاً.

غير أن ثمة عوامل إضافية كانت مرشحة ـ في تلك الفترة ـ لأن تدفع بقطاعات من المتعلمين ومن المثقفين القبط تارة الى طرح تساؤلات أو إبداء تحفظات، وتارة أخرى الى معارضة النظام الجديد مع ميل الى الانسحاب من حلبة الحياة السياسية. من ذلك:

١ ـ ما يتعلق بغياب مشاركة القبط في مجلس قيادة الثورة، وهو اذ ذاك أعلى مستويات السلطة فلم يكن فيه ضابط قبطي واحد. وفي تعليل هذه الظاهرة نتفق مع الرأي القائل بأن الجيش كان يخضع للنفوذ التقليدي للملك، ولم يلحظ للوفد في هذه المؤسسة نفوذ مؤثر، ومن ثم فقد بقي فيها أثر للتفرقة بين المسلمين والأقباط خاصة في الرتب العليا[٢].

ولقد لوحظ أنه عندما تشكلت لجنة لوضع دستور ١٩٥٣ كان فيها ستة من الأقباط من بين خمسين عضواً. ولكن المشكلة ظهرت على مستوى المجلس التشريعي (مجلس الأمة) فقد لوحظ أنه كان من المتعذر أن يتم انتخاب مرشحين من الأقباط الى هذا المجلس من خلال اليات التنظيم السياسي الواحد، الأمر الذي حمل النظام الجديد على تعيين عشرة

---

(٢) طارق البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٦٧٥. هذا وتتعدد التفسيرات حول هذه النقطة دون أن تتناقض بالضرورة. انظر: رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال، ٤١ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥)، ص ٦٠. انظر ايضاً: هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

أعضاء بقرار جمهوري. وثمة رأي يشير الى أن هذا الحل ـ من وجهة منصفة ـ لم يكن مرضياً[3]. وعند بعض الباحثين أدى اللجوء الى تخصيص بعض الدوائر لمرشحين قبط الى ظهور الطائفية على السطح، وذلك عند اجراء الانتخابات[4]. وعلى مستوى السلطة التنفيذية انحصر اختيار الوزراء القبط في دائرة التكنوقراطيين الذين لم تكن فيهم قيادات سياسية متمرسة ولم يكن لهم بالتالي تأثير عميق على مجتمع الأقباط[5].

٢ ـ عامل آخر ظهر غداة قيام النظام الجديد ويتمثل في أن مشاركة ضباط ينتمون الى جماعة الأخوان المسلمين في السلطة، واستثناء تنظيمهم من قانون حل الأحزاب، كان قد ترك انطباعاً في أوساط قبطية بأن النظام الجديد يتحالف مع الأخوان أو يحكم باسمهم.

٣ ـ عامل ثالث يتعين عدم التهوين من تأثيره وهو أن بعض قطاعات الفئات الوسطى القبطية استمرت تربطها روابط المصلحة أو الفكر أو كليهما بالنظام القديم، بأوضاعه الاقتصادية وبأحزابه، وبالطبقة البورجوازية المسيطرة فيه. وقد يشار هنا، على سبيل المثال، الى المثقفين من المهنيين وأساتذة الجامعات وغيرهم ممن كان يجذبهم المثل الليبرالي. كما يشار أيضاً الى هؤلاء الفنيين والموظفين والتجار الذين عملوا أو ارتبطوا بقطاعات المصارف والمشروعات الأجنبية المختلفة، بما في ذلك الشركات أو المؤسسات التي كانت تملكها عناصر من البرجوازية القبطية الكبيرة. وعلى سبيل المثال يذكر بعض الباحثين أنه في عدد من المشروعات التي كانت تضم نسبة ملحوظة من القبط بين موظفيها، تعرض ذوو المرتبات العالية لتجميد أجورهم في محاولة من الثورة لاعادة تنظيم علاقات العمل في هذه المشروعات سعياً لايجاد قدر من المساواة بين العاملين في الشركات المؤممة[6].

ويتفق كاتب هذه السطور مع الرأي الذي يذهب الى أنه عندما نفذت اجراءات التأميم لم يكن ملحوظاً من قبل نظام يوليو أنه كان هناك وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والقبط[7]، وعلى الرغم من ذلك فقد ترسخ اعتقاد ما فتئت تعبر عنه ـ بعض أوساط القبط المهاجرين ـ مؤداه أن الاصلاح الزراعي استهدف بالأساس الاستيلاء على أراضي كبار الملاك القبط من أجل توزيعها على المسلمين[8] وأن أثقل الضربات في عمليات التأميم هي التي

(٣) هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٤) ميلاد حنا، «موقع أقباط مصر على الساحة السياسية،» في: غالي شكري [وآخرون]، المسألة الطائفية في مصر، تقديم خالد محي الدين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢١٥.

(٥) هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٨) Fouad N. Ibrahim, «Social and Economic Geographical Analysis of the Egyptian Copts,» *Coptologia* (Ontario, Canada), vol. 4 (Summer 1983), pp. 44-45.

حاقت بالمشروعات التي كان يمتلكها أقباط[9]. والذي حدث هو أنه منذ أواسط الخمسينات، وبعد تأميم شركة قناة السويس عام ١٩٥٦، تم تمصير المصارف والشركات الانكليزية والفرنسية، وفي عام ١٩٥٧ بدأت هجرة متزايدة في صفوف الشباب القبطي المؤهلين علمياً بأعلى الدرجات في تخصصاتهم[10].

ومن المعروف أن كثيراً من الأسر القبطية الثرية كانت قد بدأت هجرتها الدائمة في ذلك الوقت ثم تبعتها بعد التأميمات الواسعة في الستينات موجة ثانية لتستقر في عدد من البلدان الأوروبية حاملة معها جزءاً من ثروتها[11].

٤ ـ وتمثل العامل الرابع في أن عملية التغيير الاجتماعي التي بدأت بعد قيام النظام الجديد باغتت بسرعتها المتعاظمة أوساطاً من الفئات الوسطى والصغيرة القبطية. فاذا كانت أعداد من الشباب المنتمي الى هذه الفئات قد اتجهت الى الهجرة بدافع الرغبة في ترقية مستواها العلمي أو المادي، فإن الجمهرة الكبيرة من هذه الفئات واجهت مأزقاً كان من أسبابه أنه في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من النظام الجديد لم تكن أبعاد المشروع الاجتماعي للثورة ومعالمه قد اتضحت بعد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الفئات لم تكن في غالبيتها راغبة في الهجرة إلى الغرب، أو مؤهلة لهذه الهجرة، وذلك في فترة شهدت تفشي البطالة في صفوف المتعلمين. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي تفسر لماذا اشتد تمحور حركة «جماعة الأمة القبطية» حول قضايا بدا للجماعة أنها تخص الأقباط دون غيرهم. فتقدم زعيمها في أول أيلول/سبتمبر ١٩٥٣ بمذكرة الى لجنة أعداد الدستور مطالباً بأن تخصص نسبة الربع للأقباط في وظائف الدولة العليا وغير ذلك من المطالب[12].

وفيما بعد علل بعض أعضاء الجماعة اختطاف البطريرك يوساب الثاني ـ لإجباره على التنحي تحت التهديد باستخدام السلاح ـ بأنهم كانوا يريدون من البطريرك أن يوجد عملاً للأقباط، وأن يفتح المصانع ويقيم المشروعات للقبط المتعطلين[13].

فإذا صحّ بعد ذلك أن العوامل الثلاثة السابقة كانت من العوامل الاضافية التي اسهمت في بروز سلبيات وثغرات بين قطاعات من القبط وثورة يوليو، فقد نجحت حركة

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠) هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٠ و ٣٤١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(١٢) «Mémorandum de l'Association de la nation copte aux honorables messieurs président et membres de la Commission du projet de la constitution,» dans: Sami Awad Al-Deeb Abu-Sahlieh, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam* (Suisse: Editions universitaires Fribourq, 1979), pp. 314-318.

(١٣) Edward A. Wakin, *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts* (New York: William Morrow, 1963), p. 68.

النظام الجديد ـ على الرغم من كل ذلك ـ في أن تتجاوز بالتدريج عدداً من هذه الثغرات، وذلك عبر مجموعة من الاجراءات التي تم تنفيذها في حقبة الخمسينات، وعلى امتداد الستينات، على وجه أخص.

فعلى المستوى السياسي: باستكمال مقومات الاستقلال والسيادة الوطنية تم عزل النفوذ السياسي البريطاني الذي كان مصدراً رئيساً من مصادر إثارة الخلافات الطائفية. كما تمت باسقاط النظام الملكي وعزل الأحزاب الموالية للسراي تصفية مصدر آخر رئيس من مصادر التمييز ضد القبط.

وعلى المستوى الاجتماعي: اتخذ نظام يوليو عدداً من الاجراءات الاصلاحية والتقدمية في اتجاه ترسيخ مبادىء المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف عقائدهم الدينية. وعلى سبيل المثال:

في مجال التعليم تقررت مجانية التعليم ووضعت لها قواعد مستقرة عند دخول الجامعات وامتحانات القبول. ففي الستينات كان ثلاثة أرباع طلاب كلية الهندسة بجامعة عين شمس من القبط[١٤]. وفي الستينات كانت نسبة الطلاب القبط في كلية طب جامعة القاهرة ٤٠ بالمائة من مجموع الطلاب[١٥].

في مجال العمالة كان يتم إلحاق جميع الخريجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب العمل[١٦]. وفي الوقت نفسه، ذكر عبد الناصر أن جميع الترقيات في الدولة حتى الدرجة الأولى تتم بالأقدمية[١٧]. وعندما أعلن النظام في الستينات عن بدء «مرحلة التحول الاشتراكي» اتسعت أمام العاملين ـ بدون تمييز بسبب الأصل أو المعتقد الديني ـ فرص العمل والاستفادة من الخدمات الصحية والثقافية.

وفي مجال الثقافة اتيح للعديد من المثقفين القبط ـ من أجيال مختلفة ـ أن تبرز اسماؤهم، وأن تقدم أعمالهم من خلال مؤسسات النشر المملوكة للدولة، وأن يشتهر الشباب منهم ككتاب وأدباء وصحفيين وفنانين.

---

(١٤) هذا الرقم ذكره عبد الناصر في لقاء له مع الاشتراكي نورمان توماس. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩٠.

(١٥) سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، تقديم علي احمد عبد القادر (القاهرة: مكتبة الانجلو ـ المصرية، ١٩٧٩)، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٤.

(١٧) «خطاب جمال عبد الناصر في حفل وضع حجر الأساس للكاتدرائية الجديدة للأقباط الأرثوذكس،» في: غريغوريوس (الاسقف)، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، سلسلة المباحث المتصلة بالأسرة والشباب والمجتمع، ٦ (القاهرة: منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة والبحث العلمي، ١٩٧٥)، ص ١٤٩ ـ ١٦٤.

وفي اطار توسيع دائرة ممارسة العقيدة الدينية تجاوز عبد الناصر القيود التي كان يفرضها «الخط الهمايوني» على بناء الكنائس، فصرح للكنيسة القبطية ببناء خمس وعشرين كنيسة سنوياً. وأن يتم ذلك بتوجيه من البطريرك نفسه الى الجهات الرسمية[18]. ولم يكن هذا مجرد وعد، ففي الاسكندرية كان في أواخر السبعينات اثنتان وعشرون كنيسة منها ثلاث عشرة بنيت في عهد الثورة[19].

ونستنتج من الأمثلة المقدمة أن نظام يوليو اتبع سياسات واتخذ اجراءات كان من شأنها أن تدعم وتوسع مقومات التكامل بين مكوني الشعب وهو الأمر الذي يمكن إثباته اذا ما استعدنا عدداً من المطالب التي كانت تطرح بين الحين والحين في الفترة التي كانت بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢.

وعلى الصعيد العربي اضطلع نظام يوليو بدور بارز في تهدئة الصراعات الطائفية ومحاصرتها على الساحة اللبنانية كما قاوم جمال عبد الناصر أن يستخدم الدين لتغطية أهداف «الحلف الاسلامي» الذي تزعمته المملكة العربية السعودية وساندته الولايات المتحدة الأمريكية ليكون بديلاً لحركة الوحدة والقومية العربية.

ومع ذلك فإنّ ثمة إشكاليات قد طرحت من منطلقات مختلفة حول علاقة نظام يوليو بالقبط، وذلك من زاوية مدى نجاحه في تحقيق الاندماج الفعلي بين مكوني الشعب.

فمن الباحثين من ذهب الى أنه مع الاقرار بأن نظام ثورة يوليو وإن كان قد دفع التطور التاريخي في مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومي بين العناصر الدينية، فإنه لم يتخذ من السياسات العملية ما يحقق الاندماج فعلاً[20]. وعندهم أن هذا يرجع الى العديد من العوامل: منها أن تنظيم الضباط الأحرار لم ينجح في إقامة هيكل جامع ـ كما كان الشأن في الوفد ـ لإزالة أي أثر للتفرقة بين المسلمين والأقباط خاصة في الرتب العليا[21]. ومن ذلك أيضاً أن النظام لم ينجح في تكوين حزب شعبي جماهيري مستقل عن جهاز الادارة، وهو الجهاز الذي كان «أكثر مؤسسات المجتمع المصري التي يظهر في تكوينها أو مسلكها مظاهر للتفرقة بين المسلمين والأقباط، لأسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ وضعف أثر الوفد فيه»[22]. ثم يضاف الى ما تقدم: أنه عندما اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التي قام بها نظام يوليو طابعاً دينياً

---

(١٨) هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٤.

(١٩) رياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢٠) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٧٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٧٥.

اسلامياً، خاصة في بداية حركة التأميمات، لجأ النظام تحت وطأة صراعه الحادّ مع الإخوان المسلمين الى أن يزكّي بعض الاتجاهات الدينية الموالية له بحكم انتمائها الى جهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما، مثل حركة الطرق الصوفية وبعض كبار رجال الدين(٢٣).

إن هذه الملاحظات مهمة وتدخل في صميم موضوعنا. وذلك من حيث أنها تطرح في التحليل الأخير، إشكالية الديموقراطية في نظام يوليو. فالثورة عندما لم تقم المؤسسات القادرة على اطلاق حركة جماهيرية سياسية ومنظمة ومؤهلة بالتالي للقيام بمبادرات تحمي منجزات الثورة وتطورها، لم تفتح المجال أمام ظهور معارضة محافظة ذات طابع ديني اسلامي فحسب، وإنما عملت في الوقت نفسه ـ ومن الناحية الموضوعية ـ على تحجيم، وبالتالي، اضعاف مقاومة القبط الموالين للثورة لحركة القوى المحافظة في صفوف الاكليروس و «العلمانيين».

على أن ثمة اشكالية أخرى يطرحها باحثون غربيون، وتتعلق بتوجهات جمال عبد الناصر الايديولوجية، وبكيفية أكثر تحديداً بموقفه من قضية القومية العربية وعلاقتها بالاسلام، ثم ما ترتب على ذلك من ردود فعل في صفوف مسيحيّي البلاد العربية عموماً. وعندهم، أنه وإن كان عبد الناصر قد فصل بين الدين والقومية على المستوى النظري، وفي الدستور الا أنه اتجه اتجاهاً آخر في الممارسة العملية. ذلك أن الحكام الجدد الذين ينتمون الى الطبقات المتوسطة والصغيرة نظروا الى مصر من خلال اطار اسلامي، وفي بعض الأحيان، لم يتصدوا للمدّ الاسلامي المجاهد ولكن حوّلوه إلى قنوات وسبحوا معه. وترتب على ذلك أن تعالت النغمة الاسلامية في صوت الحكومة(٢٤).

وذهب باحث غربي آخر الى أن جمال عبد الناصر جعل من الاسلام بؤرة تتكامل مع الهوية العربية. ومن ثم فقد أصبح مفهوماً بعد غياب عبد الناصر ـ وخلال العقدين الماضيين ـ أن يجبر المسيحيون في الوطن العربي على الشروع في البحث مجدداً عن هويتهم. وعندئذ لن تكون حصيلة البحث ملموسة، كما أنها لن تخلو من النتائج غير المشجعة(٢٥).

وعندنا، أنه يؤخذ على هذه الآراء اسقاطها لإدراك عبد الناصر لدور الدين في بلد نامٍ يطرح مشروعاً للنهضة القومية وتربطه علاقات عضوية ووثيقة بالدائرتين العربية والاسلامية. فعند عبد الناصر «أن الدين المسيحي والدين الاسلامي يدعوان الى المحبة والمساواة وتكافؤ

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٢٤) Wakin, *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*, p. 79.

(٢٥) Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East: A Political Sutdy* (Athens: Lycabettus Press, 1978), p. xv.

الفرص والعمل من أجل الفقراء والمساكين»[٢٦]. وقد طور عبد الناصر هـذه الأفكار في أكثر من خـطاب له وحـديث. فيظل الـدين في ادراكه جـزءاً من عملية التنميـة الشاملة والتغيير الاجتماعي. وعنده أن شريعـة الله هي شريعة العـدل والمساواة، أمـا شريعة الرجعيـة فهي شريعة ضد الاسلام وضد الدين مهما تمسّحت به[٢٧]. ومن هنا يشمل الدين عند عبد الناصر ـ الى جانب العقيدة ـ كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ ديني عاشته مصر والمنطقة العـربية. ويعني هذا إدخال المسيحية وبعض العادات الدينية والفرعونيـة وغير الفـرعونيـة التي لا يزال المـواطن العربي والمصري يمـارس طقوسهـا[٢٨]. ومن ثم فقد نـظر عبد النـاصر الى الـدين في التطبيق، وخاصة الدين الاسلامي، كعنصر من عناصر القومية العـربية، وكعنصر في عمليـة التغيير الاجتماعي، وكعنصر في مواجهة الصراع الخارجي[٢٩]، ورفض بحسم الرؤيـة المتزمتة والتفسيرات الجامدة للدين والاسلام[٣٠].

ومن الباحثين أيضاً من يشير الى أن العرب في خطاب عبد الناصر هم إمـا مسلمون أو مسيحيون وإما يهود. وان اختلاف معتقداتهم لا يعيق اطلاقاً انتماءهم المشـترك ـ الذي يكـرر الخطاب الناصري تأكيده ـ الى الثقافة العربية والقومية العربية. وهو لا يبرر اطلاقاً العمل أو التحالف القومي، أو التنـظيم الدولي المبني عـلى الاختلاف في المعتقـدات، ويرفض المـوقف الاسرائيلي الذي ينظر الى اليهودية، لا كعقيدة فحسب، بل كقومية[٣١].

وفيما يتعلق بأسس الوحدة الوطنية بين مسلمي مصر ومسيحيِّيها، فإن أحدهـا هو «أن الله لم يـدعُ الى التعصب»، و «الاسلام قـد اعترف بـأهل الكتـاب، واعترف بـالمسيحيين أخـوة في الدين وأخـوة في الله»[٣٢]. وثمة أساس آخر يشدد عليه عبد الناصر هو الكفاح المشترك والتضحيات المشتركة في النضال المناهض للاستعمار. ومن منطلق موقفه الاجتماعي يحدد الأساس الثـالث: «كنا نعتقـد دائماً أن السبيل الوحيد لتأمين الوحدة الوطنية هي المساواة وتكافؤ الفرص»[٣٣] وأن «الدولة لا تنظر الى الدين والأصل، وإنما الى العمل والجهد والانتاج والأخلاق»[٣٤]. ولقـد يظهـر في مصر، بين الحـين والحين،

---

(٢٦) غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ص ١٥٣.

(٢٧) سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣١) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات والدلالة، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٣٩٣.

(٣٢) «خـطاب جمال عبـد الناصر في حفـل وضع حجـر الأساس للكـاتدرائيـة الجديـدة للأقبـاط الارثـوذكس،» ص ١٥٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

مشـاكل بـين المسلمين والمسيحيـين. ولكن منهج حـل المشـاكـل يكمن عنـده في التنـازلات المتبادلة[٣٥].

ولعل ما يلفت النظر هنا، أن رؤية عبد الناصر لموقع المسيحيين على خريطة المجتمع لم ينته المطاف بها الى أن تتحول الى مجرد اجتهادات نظرية أو صياغات أملتهـا الخبرة التـاريخية، وإنما تكرر طرحها ـ بل وجرى انضاجها ـ في غمرة المعارك الوطنية والاجتماعية التي خـاضتها الثورة. ومن ثم، فقد شكل النصف الثاني من عقـد الخمسينات، كـما شكل عقـد الستينات بأكمله ـ بداية لحل الاشكالات التي سبق أن أشرنا اليها. وهو الأمر الذي بات محسوساً، اذ ذاك. ذلك أن أجيالاً متعاقبة ـ خاصة من الشباب ـ كان قد جذبهـا نهج التصلب والثبات في مناهضة الاستعمار القديم والجديد وفي مواجهة اسرائيل. كما أثار حماسها شعارات الاشتراكية والمساواة وتكافؤ الفرص. ومن ثم فقد وجـدت هذه الأجيـال نفسها تنخـرط طوعـاً في تلك المعارك. وشاركت في حرب السويس وحـرب اليمن، وحرب ١٩٦٧، وحـرب الاستنزاف، ثم في حـرب تشرين الأول/اكتوبـر ١٩٧٣. وفي ١٩٥٦ تم تكريم ضـابط قبطي هـو اللواء رؤوف محفوظ لبطولته الشخصية في معـركة شرم الشيـخ في حرب السـويس عام ١٩٥٦[٣٦]. وفي صفوف القوات المسلحة التي أعيد بناؤها وخـاضت حرب تشرين الأول/اكتـوبر ١٩٧٣ كان قائد الجيش الثاني ضابطاً قبطياً هو اللواء فؤاد عزيز. وقد برز من بين خريجي الجامعـات شباب عملوا في سلك التدريس الجامعي والعالي، وفي الصحافة، وفي مجالات ثقافيـة شتى، ساندوا التوجه القـومي والاشتراكي لنـظام يوليـو، وكان من بينهم عـدد من تلاميـذ مدارس الأحد، قاوموا المحاولات التي بذلتها، في وقت من الأوقات، بعض المنظمات الدينية الـدولية لاستيعـاب الكنيسة القبـطيـة. وعـلى سبيـل المثـال، فـإنـه فيـما بـين آب/اغسـطس ١٩٦٢ وحزيران/يونيو ١٩٦٣ اصدرت نخبة من الشباب الجامعي أربعة بحوث طبعت في كتيبات ـ استهدفت كشف القناع عن أهداف مجلس الكنائس العالمي ووسائله. واهتمت هذه البحوث ببيان:

ـ العلاقات الحميمة التي تربط مجلس الكنائس العالمي بالحركة الصهيونية العالمية.

ـ دعوته الى تهجير يهود أوروبا الى فلسطين.

ـ تحريض الكنائس الوطنية في الدول الافريقية والآسيويـة على أن تعـارض حكومـاتها تحت شعار الديمـوقراطيـة، وتحذيـرها من النتـائج الضـارة التي تترتب عـلى التصنيع وبـرامج التنمية الاقتصادية، واستعداد المجلس لأن يساند بكلّ الوسائل المعنوية وبالمعونات الماليـة أيّ

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦٣.

(٣٦) Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study*, p. 169.

عمل من أعمال المقاومة سلمياً كان أم عنيفاً[٣٧].

ويكتسب موقف الكنيسة القبطية من نظام يوليو، دلالات خاصة لا سيما في عقد الستينات. فتحت قيادة البطريرك كيرلس السادس ظهر بعض الرهبان المثقفين الذين خدموا معه وأبدوا في الوقت ذاته تعاطفاً واضحاً مع توجهات النظام القومية والوطنية والاجتماعية. ولدينا هنا وقائع نكتفي بالاشارة الى بعضها.

فبعد العدوان الاسرائيلي في حزيران/يونيو ١٩٦٧ قامت الكنيسة القبطية بأنشطة واسعة على الصعيدين المحلي والدولي، وهي أنشطة عبّرت عنها المحاضرات والبيانات المذاعة والكتيبات العديدة واللقاءات العامة. واهتم البطريرك وبعض شخصيات دينية أخرى بالكتابة عن مشروعية الجهاد المسلح ضد المعتدين الاسرائيليين باعتباره واجباً مسيحياً أيضاً[٣٨]. وعندما قامت إسرائيل بضمّ القدس القديمة طالب البابا القبطي في رسالته الى البابا الروماني بولس السادس بأن تعود القدس الى الوضع الذي كانت عليه، وأوضح أن هذا الاجراء الاسرائيلي هو طعنة موجهة الى قلب العرب، كل العرب، مسيحيين ومسلمين[٣٩]. وأيدت الكنيسة كفاح المقاومة الفلسطينية وأظهرت حق العرب في القدس والأراضي المقدسة.

وفي هذه الحقبة بالذات شددت القيادات الكنسية على توضيح موقفها من اسرائيل وذلك من زاويتين: دينية وقومية. فمن ناحية، لا تعترف الكنيسة القبطية بالكيان الديني لإسرائيل، لأن اسرائيل كشعب لم يحفظوا عهد الله، ولم يؤمنوا بالمسيح. وقضي عليهم بالتشتت بين الأمم. فلا مجال للاعتراف بعهود ملكية على الأرض[٤٠]. ومن ناحية أخرى ومن الزاوية القومية، فإن أمريكا وبريطانيا زرعتا اسرائيل لكي تحطها قوى العرب، ولكي تضيّعا عليهم فرص التحالف من أجل «مستقبلهم العربي الموحد الذي تنيره ايديولوجية قومية، تنير طريق الشعوب العربية نحو وحدة الهدف»[٤١].

وفي كتابات البطريرك كيرلس السادس وقيادات الكنيسة، اتسعت دائرة استخدام

---

(٣٧) مجلس الكنائس العالمي من واقع تاريخه، تأليف نخبة من الباحثين الجامعيين (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٣)، ص ٢٠ - ٢٨.

(٣٨) متى المسكين (الأب)، «الكنيسة وصلتها بالحروب،» في: مقالات بين السياسة والدين (برية شيهيت: دار مجلة مرقس، ١٩٧٧)، ص ٥٣ - ٥٤.

(٣٩) انظر نص الرسالة في: غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ط ٣ (القاهرة: لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٩)، ص ١٥. انظر أيضاً: شنودة الثالث (البابا)، اسرائيل في رأي المسيحية (القاهرة: مطبوعات نقابة الصحفيين، ١٩٦٦)، ص ١١ - ١٨، ٣٩ - ٤٢، ٥٩ - ٦٦، ٨١ و٨٣.

(٤١) ما وراء خط النار (حلوان: منشورات بيت التكريس بحلوان، ١٩٦٧)، ص ٢٥.

عبارات مثل «الشعوب العربية الشقيقة» و«بلادنا في المشرق العربي»، و«التاريخ المشترك»، و«الوحدة التي تستهدف بناء الوطن الكبير»[٤٢] و«الوطن العربي» و«الأمة العربية»، وأن العرب هم مسلمون ومسيحيون[٤٣].

وفي الوقت نفسه، تعاطفت بعض قيادات الكنيسة القبطية مع اجراءات «التحول الاشتراكي». فعند البطريرك كيرلس السادس أنه على الرغم من أن رجال الدين لا يقحمون ذواتهم في السياسة، إلا أن الكنيسة تستطيع أن توجه أولادها فيما هو نافع دينياً واجتماعياً لأن «ديانتنا تدعونا الى أن نسهم في بناء المجتمع... مساهمة هادفة لخير المجموع»[٤٤]. وثمة قيادات دينية تذهب الى أن المسيحية لا تزكّي حكماً على حكم، ولكن تزكّي دائماً الانتقال من نظام حكم الى نظام حكم أفضل، وتعمل باجتهاد لهذا الانتقال. والاشتراكية تهيىء حكماً أفضل مما عاشه الانسان تحت عهود الملكية الاقطاعية والرأسمالية وأيام السخرة[٤٥].

وترتيباً على ما تقدم كله نخلص الى أن هناك عدداً من العوامل الدافعة الى المزيد من التكامل القومي بين المسلمين والقبط قد جدّت ـ ولأول مرة في ظل نظام يوليو ـ وكان في مقدمتها:

١ ـ في اطار المشروع الذي طرحه النظام لتحرير البلاد واعادة بنائها شارك الأقباط في المعارك التي فرضها تنفيذ هذا المشروع. وفي هذا انفتح الطريق امام قطاعات منهم للاقتراب من دائرة الانتماء الأوسع للمصريين، وهي الدائرة العربية. ومن ثم نتفق مع الرأي القائل بأنه نما في صفوف المثقفين القبط اتجاه يتبنّى المفهوم الوظيفي للوحدة العربية[٤٦]. ومن الصحيح أنه كان بين المفكرين وبعض القيادات الدينية مَن تحفّظ على مفاهيم القومية العربية والوحدة العربية وذلك على أساس أن هذه المفاهيم ليست واقعية، أو أنها ـ في أفضل الأحوال ـ تعبر عن أوهام أو مواقف سياسية ـ هي زائلة بالضرورة ـ اصطنعها بعض الساسة لتحقيق أهداف خاصة. لكن هذا لا يحجب واقع أنه منذ أواخر الخمسينات وعلى امتداد الستينات ـ وفيما بعد أيضاً ـ استقر بثبات الاتجاه الى تبنّي وتأصيل مفاهيم العروبة

---

(٤٢) غريغوريوس، المصدر نفسه، ط ٢ (القاهرة: لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٧)، ص ٨٨، ٢٩٢ و٢٩٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ط ٣، ص ٧٨، ٨١ و٩٤.

(٤٤) «كلمة صاحب القداسة البابا كيرلس السادس بابا الاسكندرية، وبطريرك الكرازة المرقسية وكل افريقيا والمشرق والمهجر عن بيان ٣٠ مارس،» في: المصدرنفسه، ط ٢، ص ١٧ـ ٢٨.

(٤٥) متى المسكين (الأب)، «الاشتراكية من وجهة نظر مسيحية،» في: مقالات بين السياسة والدين، ص ٥٧.

(٤٦) هاني المعدّاوي، «الأقباط وقضية العروبة،» في: سعد الدين ابراهيم (مشرف)، عروبة مصر: حوار السبعينات، دراسات تحليلية بأقلام: السيد يسين، احمد يوسف أحمد، خيري عزيز، عبد العاطي محمد أحمد، جهاد عودة وهاني المعدّاوي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٨)، ص ٦٧ ـ ١٠٦.

والقومية العربية والوحدة العربية في صفوف مثقفين وكتاب وعلماء من الأقباط، سواء في ذلك من انتمى منهم الى الفكر الاشتراكي الماركسي أم من تبنّى قضية حتمية الحل الاشتراكي كما طرحها ميثاق العمل الوطني.

٢ ـ في الستينات برزت في الكنيسة المصرية مواقف تتكامل وتتوحد مع الموقف القومي المناهض للعدوان الاسرائيلي وللصهيونية، وللدول الغربية التي تساند اسرائيل وناقدة لبعض مواقف وتوجهات مؤسسات دينية غربية متعاطفة مع اسرائيل مثل الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي.

٣ ـ طرح نظام يوليو مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف عقائدهم الدينية مرتبطاً بسياسات معلنة ومنفذة ـ عبر عدد من الإجراءات ـ تنحاز من ناحية الى مصالح الغالبية العظمى من الشعب العامل، وتحاول، من ناحية أخرى، أن تستشرف طريقاً للتنمية المستقلة. وتكمن أهمية هذا التوجه الجذري في أنه بدأ يزيح على المستوى الاقتصادي ـ الاجتماعي ما يمكن أن تطلقه في العادة الفروق الاجتماعية الحادة في مستويات المعيشة والتعليم وغيرها من نزعات تولّد التعصب نحو الأغيار الدينية.

٤ ـ يتضمن المنطق الداخلي لرؤية عبد الناصر للدين الاسلامي كعنصر من عناصر التغيير الاجتماعي نفياً لإثارة التعصب الديني كإحدى الآليات التي تستخدم لتحقيق أهداف سياسية. ويذهب بعض الباحثين القبط الى أنه «في عهد عبد الناصر لم يختف التعصب الديني، ولكن ضعف كثيراً، اذا قورن بعصور سبقت، أو بعهد السادات. ولم يكن عبد الناصر ـ ايديولوجياً ـ مضطراً الى أن يلعب ورقة الفتنة الطائفية»(٤٧).

وتكتسب هذه الشهادة أهميتها، ليس فقط من واقع أن كاتبها من الباحثين المتخصصين في تاريخ الكنيسة القبطية الارثوذكسية، بل أيضاً لأنها وردت في مقال نشرته مجلة من مجلات المهجر تميزت بخصومتها العنيفة لنظام يوليو، كما تميزت معظم كتاباتها بنزعة طائفية حادة(٤٨).

٥ ـ وفي ظل استكمال الاستقلال والسيادة الوطنية كانت قيادة ثورة يوليو في الوضع الذي أتاح لها أن تحيِّد فاعلية المؤثر الخارجي ممثلاً في قوى اليمين الدولية، سواء منها من تخفّى في أردية مسيحية أو اسلامية.

---

(٤٧) نظير كرم خلة، «المسألة الطائفية في مصر»، في مجلة:
The Copts (Jersy City, N.J.), vol. 12, nos. 1-2 (June 1985), pp. 40-43.

(٤٨) سوف نعود الى هذه النقطة فيما بعد في المبحث الثالث من هذا الفصل.

ثانياً: عقد الفتنة الطائفية

في السبعينات، وفي السنوات الخمس الأولى من حكم الرئيس السابق أنور السادات، بدا أن بعض التطورات التي جرت كان يمكن أن تكون ـ على الأقل اذا نظر اليها في ذاتها ـ مرشحة لترقية أسس التكامل بين المسلمين والقبط. ويشار هنا بوجه خاص الى:

أولاً: الدستور الصادر في ١١ أيلول/سبتمبر ١٩٧١ الذي عبّر بدقة عن المبادىء الأساسية التي وردت في «ميثاق العمل الوطني» وذلك فيما يتعلق بتحديد وتفصيل المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع(٤٩).

وثانياً: تجربة حرب تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣ بكل الجهد الذي لازمها لإعادة بناء القوات المسلحة التي انتظمت فيها أعداد ضخمة من الشباب ـ خاصة قطاعاته المتعلمة ـ وبما ميزها من أداء عزز الروح المعنوية للشعب. ففي هذه الحرب قاتل المصريون مسلمين ومسيحيين كأبناء شعب واحد من أجل قضية التحرير ضد الأعداء التاريخيين لوطنهم.

وثالثاً: المحاولة المحدودة ـ والمتعثرة مع ذلك ـ لتطوير نظام الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي) وفق صيغة تجيز التعدد (المنابر داخل الاتحاد الاشتراكي)، ثم تحوّل هذه المنابر الى أحزاب. فهذه المحاولة على الرغم من القيود التي فرضت عليها، وعلى الرغم من ضعفها البنيوي كان يمكن أن تهيّء مجالات أوسع لمشاركة القبط في الحياة السياسية وذلك على اختلاف انتماءاتهم الطبقية وتوجهاتهم الاجتماعية والسياسية.

غير أنّ هذه التطورات لم يتمّ إجهاض بعضها وكبح البعض الآخر فحسب، وإنما اشتد التوتر في العلاقات بين الجماعتين الاسلامية والمسيحية واتخذ أبعاداً لم ترها البلاد منذ بدايات القرن التاسع عشر. والحاصل أن مسببات التوتر لم تكفّ عن الظهور منذ بداية حكم الرئيس السادات وحتى أواخر عام ١٩٨١. وجرى هذا كله في اطار سياسي ـ اقتصادي ـ اجتماعي محدد.

على المستوى الاقتصادي اتبع حكم الرئيس السادات ـ تحت شعار ما سمي بالانفتاح الاقتصادي ـ السياسات التي تعيد مصر، مرة أخرى، الى الدخول في تقسيم العمل الدولي الجديد، والاندماج في السوق الرأسمالية العالمية التي باتت تتحكم فيها الشركات العملاقة متعددة الجنسية، وبعض المؤسسات التي تتحكم في القرار مثل صندوق النقد الدولي. وكان هذا يعني أن تسيطر على السلطة تحالفات طبقية وسياسية جديدة. وهكذا قفزت الى المقدمة الرأسمالية التجارية التي يمثلها التجار والمقاولون والممولون والوكلاء في مجالات التصدير

(٤٩) انظر: دستور جمهورية مصر العربية، الباب الثاني، الفصل الثاني.

والاستيراد وفي تجارة الجملة ونصف الجملة. وهي رأسمالية ذات طابع طفيلي وربوي لا يتفق نشاطها مع متطلبات بناء الاقتصاد القومي، فهي تتبع رأس المال الأجنبي وتنشط للدعوة إلى التحالف مع الرأسمالية العالمية[50]، وفي الوقت نفسه ارتبط نظام السادات بفئات من الرأسمالية الريفية ومن التكنوقراطيين الذين ارتبطوا بسياسة الانفتاح الاقتصادي[51].

وعلى المستوى السياسي، أدى هذا الى أن يدخل ضمن الحلفاء الجدد ـ وفي النصف الأول من السبعينات تلك القوى السياسية التقليدية التى عزلتها ثورة يوليو مثل حزب الوفد، أو القوى السياسية الاسلامية التي دخلت في صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين.

ولقد ترتب على هذه الانعطافات بعيدة المدى في السياسات الداخلية تغييرات حتمية في سياسة النظام على المستويين العربي والدولي:

١ ـ على الصعيد العربي وفي السنوات الخمس الأولى من عقد السبعينات أخذ مركز الثقل يميل أكثر فأكثر الى الارتباط بالبلدان العربية التي عرفت باسم البلدان المحافظة وعلى رأسها السعودية، ومع توجه النظام الى عقد الصلح المنفرد مع اسرائيل بدأت علاقات مصر تقطع مع الغالبية الساحقة من البلدان العربية على اختلاف نظمها. وانتهى الأمر بغياب مصر عن الجامعة العربية.

٢ ـ وعلى الصعيد الدولي اتجه النظام الى توثيق علاقات بالدول الغربية الرأسمالية عموماً، وإن كان قد أقام علاقات أوثق مع الولايات المتحدة الأمريكية تكاد ترقى الى مستوى التطابق الاستراتيجي بين البلدين.

فإذا عدنا بعد ذلك الى استقراء حركة النظام فسوف نجد أن مجمل سياساته قد اتجهت تارة بالتدريج وتارة بانعطافات حادة الى احداث انقطاع مع سياسات وتوجهات الخمسينات والستينات بوجه خاص. ولم يكن من السهولة بمكان أن يتم هذا الأمر دون مقاومة من الطبقات والفئات والقوى السياسية والاجتماعية التي ارتبطت بثورة يوليو على أساس برنامجها الاقتصادي الاجتماعي أو على أساس توجهاتها القومية والمناهضة للإمبريالية. ومن ثم اتّجه السادات الى تجميع الحلف المقابل منطلقاً من شعارات ذات توجهات دينية. فرفع شعارات «العلم والإيمان» و «العودة الى قيم القرية» و «مقاومة المادية والإلحاد». وعلى مستوى الممارسة تحرك في اتجاهين:

---

(٥٠) فؤاد مرسي، «تقييم أداء لسياسة الانفتاح الاقتصادي: سيطرة علاقات الانتاج الرأسمالية،» الطليعة، السنة ١١، العدد ١٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٥)، ص ١١٠ و١١٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٧.

الأول: إضافة عبارة «الشريعة الاسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع» الى المادة الثانية في الدستور والتي تنص على أن «الاسلام دين الدولة». وترتب على هذا أن بدأت اللجنة التشريعية في مجلس الشعب في الإعداد لإصدار التشريعات الجديدة. ومن المرجح في الوقت ذاته، أن يكون نظام الرئيس السادات قد أدخل هذا التعديل للالتقاء بالتيار الديني الذي بدأ ينهض من جديد عقب هزيمة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، وذلك فيما عرف تحت اسم «حركة الاحياء الاسلامي».

الثاني: الارتباط بقوى الإسلام السياسي التي يمكن أن تتكفل بالتعامل - على مستوى الشارع السياسي - مع التيارات الناصرية بوجه خاص واليسارية بوجه عام. وفي هذا استجاب للمسعى الذي قامت به بعض جهات عربية محافظة لعقد صلح مع عدد من قادة جماعة الاخوان المسلمين الذين هجروا البلاد في الحقبة الناصرية[٥٢]. وفي الوقت ذاته، يذكر رئيس حزب الأحرار، مصطفى مراد، أن الجماعات الاسلامية بدأ ظهورها في عام ١٩٧٢ «على أثر اجتماع عقده الرئيس محمد أنور السادات مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب»[٥٣] وان بعض الأعضاء مثل المهندس عثمان أحمد عثمان والمرحوم يوسف مكادي، ومحمد عثمان إسماعيل، محافظ أسيوط إذ ذاك، اقترح «انشاء تنظيم للجماعات الاسلامية للرد على التيارات اليسارية في الجامعة» وهي التيارات «التي كانت تسيطر على اتحادات الطلاب»[٥٤]. وأن بعض الأعضاء أعلن تبرعه بالمال للجماعات الاسلامية المقترحة وأنها انشئت فعلاً[٥٥]. على أن هذه السياسة ما لبثت أن ولّدت تداعيات بعيدة المدى استمرت تتفاعل داخل المجتمع المصري على امتداد عقد السبعينات بأكمله.

فبعد أن أضيفت الى المادة الثانية من دستور ١٩٧١ «الاسلام دين الدولة» عبارة «والشريعة الاسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع» ثم عدلت فيما بعد عام ١٩٧٩ لتكون «الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع» كان لا بد أن يثور التساؤل حول مقومات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيين في مجتمع تحكمه الشريعة الاسلامية. وفي ظروف السبعينات بالذات كانت التيارات الاسلامية: الأصولية من جهة والصدامية من جهة أخرى، هي المرشحة لصياغة هذا النموذج أو على الأقل لطبعه بطابعها. وقد جرى ذلك على الوجه التالي:

- أعدت لجنة مشكّلة من رجال الأزهر الشريف مشاريع قوانين الحدود المستمدة من

---

(٥٢) هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٢٦٨ - ٢٧٢.

(٥٣) مصطفى كامل مراد، «الجماعات الاسلامية والأحزاب السياسية،» الأحرار، ١٩٨٥/٨/١٢، ص ١ و٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١.

الشريعة الاسلامية. والدارس لنصوص مشروع قانون حد الشرب ومشروع قانون حد الردة، سوف يلاحظ أن أدلة الاثبات في القانون الأول هي إقرار الجاني وشهادة رجلين مسلمين بالغين عاقلين... الخ (المادة الخامسة)[٥٦]، وفي القانون الثاني تشترط المادة فيما تشترط أن يكون الشاهد مسلماً[٥٧] فهنا لا يكون «غير المسلم» مؤهلاً للشهادة.

ـ وفيما يتعلق بالوضع العام للمسيحيين في ظل تطبيق الشريعة الاسلامية فإن نموذج أهل الذمة كما عرف في العصور الوسطى هو الذي يتغلب في جوهره وذلك وفقاً لرؤية عدد من قادة الاخوان المسلمين والشخصيات الإسلامية. فيذكر الشيخ محمد الغزالي أن الاسلام ينظر الى المخالفين في الدين نظرة طبيعية. ويراهم جزءاً من المجتمع الاسلامي: لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات. وهم يحملون الجنسية الاسلامية من الناحية السياسية. وتقاتل الدولة عنهم وتقوم برعاية شأنهم في الخارج[٥٨]. وعند د. أحمد يوسف مدرس الشريعة الاسلامية بكلية الشريعة، أن هناك واجبات مالية على غير المسلمين هي الجزية والخراج والعشور. وأنه ليس فيها أي إخلال بعدم المساواة بينهم وبين المسلمين. لأن المسلم يدفع دمه لحفظ أمان الذمي مقابل دفع الأخير الجزية[٥٩]. فهنا يطرأ تغيير جسيم على مفهومات «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنية» اذ تحل جنسية محل جنسية، وذلك بما يوحي أن غير المسلمين مستبعدون ابتداء من الخدمة في القوات المسلحة[٦٠].

ـ وقد انعكس مناخ الحماس العام لتطبيق الشريعة الاسلامية، فصدرت نداءات من قضاة الى زملائهم بضرورة أن يلتزموا بمبادىء الشريعة عند إصدار أحكامهم لأن «التعديل الدستوري الذي نص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يعد انقلاباً في البناء القانوني للدولة... ولا يستساغ القول بأنه يجب الانتظار حتى يتم وضع قوانين تتفق وأحكام الشريعة الاسلامية»[٦١]. وبالفعل اتجه عدد من رؤساء المحاكم عند الفصل في

---

(٥٦) نبيل عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» في: غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٥٨) محمد عبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لأسباب الفتنة الطائفية،» الدعوة، السنة ٣١، العدد ٦٤ (آب/اغسطس ١٩٨١).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦٠) من الملاحظ أن هذا الرأي لا يضيّق مساحة تكامل المسيحيين واندماجهم في مجتمعهم الأكبر فحسب، وإنما يذهب في التشدد الى أبعد مما يذهب اليه بعض علماء الأزهر أنفسهم الذين يرون أن الجزية جزاء الحماية، فإذا شارك أهل الذمة في الحماية والدفاع فلا جزية أيضاً. انظر: عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» هامش ص ١٢٥.

(٦١) صالح عشماوي، «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: ماذا ينتظر رجال القضاء؟» الدعوة، السنة ٣٠، العدد ٥٨ (شباط/فبراير ١٩٨١)، ص ١٢ ـ ١٣.

الدعاوى المطروحة عليهم بتطبيق مبادىء الشريعة. كان من بينها تأييد احدى المحاكم لحكم أصدرته محكمة القضاء الاداري في ٨ نيسان/ابريل ١٩٨٠ في الدعوى رقم ٢٠ لسنة ٢٩ ويقضي برفض طلب أحد المسيحيين الذي اعتنق الاسلام ثم عاد وارتدّ عنه، وأراد أن يعدل بيانات بطاقته بما يوافق ارتداده فرفضت مصلحة الأحوال المدنية ذلك[٦٢].

ـ وبينما اتجه بعض قادة الإخوان المسلمين الى محاولة طمأنة المسيحيين بأن تطبيق الشريعة ليس فيه ما يدعو الى التخوف لأنه يقوم على مبدأ «لا ضرر ولا ضرار» فقد نما في صفوف الأجيال الشابة ـ التي تكونت تحت تأثير جماعة الإخوان المسلمين ثم انفصلت عنها ـ نزوع الى ردع المسيحيين وإرهابهم. حدث هذا بعد أن ساعدت السلطة الجماعات الاسلامية على بسط نفوذها في الجامعات فتحكمت في كثير من أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي، واستخدمت في ذلك ـ كما لاحظ بعض الكتّاب ـ وسائل الترهيب والترغيب[٦٣]. وعندما طرحت على مجلس الشعب قضية تجاوزات هذه الجماعات، ومع تزايد إحساسها بأن النظام غير جاد في حسم قضية تطبيق الشريعة، تحولت عداوة هذه الجماعات من اليساريين الى المسيحيين[٦٤]. وقد اظهرت محاكمة أعضاء تنظيم «الجهاد» في قضية اغتيال الرئيس السادات أن الأفكار الرئيسية التي توجّه حركتهم والتي طرحها كتاب «الفريضة الغائبة»[٦٥]، تتلخص فيما يلي:

ـ إن الله قد بعث محمداً بالسيف الى توحيد الله، فمن لم يستجب الى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان، دُعي بالسيف[٦٦].

ـ وأن الدولة القائمة ليست دولة اسلامية على الرغم من أن سكانها مسلمون لأنه لا تطبق فيها أحكام الاسلام. وأن حكامها لا يحملون من الاسلام سوى الأسماء، وإن صلّوا وصاموا وادّعوا أنهم مسلمون[٦٧].

ـ ويرفض التنظيم أن يتهرّب المسلم من القيام بفريضة الجهاد أو يؤجلها وذلك كائنة ما كانت الحجة التي تقدم حتى ولو قيل إن ميدان الجهاد هو تحرير القدس، و «أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد» وميدان الجهاد هو اقتلاع القيادات الكافرة[٦٨].

---

(٦٢) انظر مقال نائب رئيس مجلس الدولة: مصطفى كمال وصفي، «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: الاتجاهات الاسلامية في القضاء المصري،» الدعوة، السنة ٣٠، العدد ٥٩ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٦٣) عادل حمودة، مصاحف وقنابل: قصة تنظيم الجهاد، ط ٢ (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٢٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٦٥) عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» الأحرار، ٢٤/١٢/١٩٨٠، ص ٣، ٥ و٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥.

ـ وفيما يتعلق بأهل الكتاب يذهب صاحب «الفريضة الغائبة» الى أنه منذ أن نزلت الآية التي يسميها المفسرون «آية السيف» لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة، بل ان هناك آية نسخت «آية السيف» وهي ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فَضَرْبَ الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فَشُدّوا الوثاق فإما منًّا بعد وإما فداء﴾[٦٩].

وقد وضع أعضاء التنظيم أفكارهم موضع التطبيق، فاغتالوا رئيس الجمهورية السابق. وعندما شحّت مواردهم المالية أفتى بعض قادتهم بجواز الاستيلاء على الذهب من الصيّاغ المسيحيين الذين يتأكد أنهم «يساعدون الكنيسة ويمولون نشاطها»[٧٠] ونفذوا في ذلك عمليتين: الأولى في نجع حمادي (محافظة قنا) في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨١. والثانية في شبرا الخيمة في ٣١ تموز/يوليو ١٩٨١. وقتل في الحادث الأول برصاص المهاجمين ثلاثة من المسيحيين واثنان من المسلمين، وأصيب آخرون في الحادث الثاني وكانوا من المسيحيين[٧١].

واذا صح بعد ذلك أن نظام السادات قد نجح في ـ أول الأمر ـ في جذب تيار الاسلام السياسي في المعركة التي خاضها ضد خصومه السياسيين فقد وجد النظام أيضاً مساندة قوية من جانب المؤسسة الدينية الرئيسية للأقباط ممثلة في البابا الجديد الأنبا شنودة الثالث.

والحاصل أن رئيس الكنيسة القبطية قد أشاد بما سمي في ذلك الوقت بعملية «اصلاح مسيرة ثورة يوليو»[٧٢] فثورة التصحيح التي قادها السادات بداية حياة جديدة لمصر يشعر فيها الانسان بكيانه وذاته[٧٣]. وقد عرف السادات قيمة الفرد وانسانيته واحترمها فاغلق المعتقلات وألغى الحراسات ونشر الديموقراطية في أسمى صورها وسمح بقيام الأحزاب وأعطى مجالات للمعارضة[٧٤]. وأيدت زعامة الكنيسة القبطية خطوة السادات نحو اعادة فتح قناة السويس وسياسة الانفتاح الاقتصادي[٧٥] وكما أيدت دار الافتاء اتفاقية السلام مع اسرائيل[٧٦] كذلك

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٠) حمودة، مصاحف وقنابل: قصة تنظيم الجهاد، ص ٦٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٩.

(٧٢) شنودة الثالث (البابا)، «تهنئة للسيد الرئيس بمناسبة بدء الدورة البرلمانية الجديدة،» مجلة الكرازة (٢٩ حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ١.

(٧٣) شنودة الثالث (البابا)، في: الأهرام، ١٩٧٩/٥/٤.

(٧٤) شنودة الثالث (البابا)، في: الأهرام، ١٩٧٧/١٠/١٢.

(٧٥) الأهرام، ١٩٧٥/٩/٩.

(٧٦) انظر نص «بيان لدار الافتاء عن اتفاقية السلام بقلم فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق مفتي جمهورية مصر العربية،» في: عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» ص ٢٠٣ ـ ٢١٣.

خاطب البابا السادات بقوله «وثق أن الحق الذي يؤيدك أقوى من الباطل الذي يعارضك»[٧٧].

وعلى ضوء هذه المواقف وغيرها، يبدو أن زعامة الكنيسة القبطية كانت ـ على الأقل ـ على اقتناع بصواب سياسة النظام في مكوناتها الرئيسية داخلياً وخارجياً. يضاف الى ذلك أن الوزراء والنواب وكبار الموظفين والمثقفين القبط الذين اندمجوا في نظام ثورة يوليو على العهد الناصري والذين كانوا يشكلون حلقة الاتصال بين قيادة الكنيسة وبين الدولة في ذلك الوقت هؤلاء قد ابتعدوا أو استبعدوا لتحل محلهم شخصيات من أبناء البورجوازية القديمة وغيرهم ممن ارتبطوا برباط الفكر أو المصلحة الاقتصادية بسياسة الانفتاح الاقتصادي وبالتوجهات العامة للنظام.

وفي جميع الأحوال فالحاصل أن عقد السبعينات دخل تاريخ مصر باعتباره عقد الاحتكاكات والصراعات الطائفية التي تميزت بأبعادها وبتعقيداتها المحلية والعربية والدولية. وتزامن هذا ـ وفقاً لتسلسل الأحداث ـ مع عزم الدولة على تطبيق الشريعة الاسلامية «كمصدر رئيس للتشريع» ثم باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع. فيقدر بعض الباحثين أن هذا التعديل يمثل تحولاً جديداً في مسار النظام القانوني في مصر[٧٨].

فعلى امتداد السبعينات عقدت اجتماعات وقدمت مذكرات انتهت الى مواقف ومطالب ومقترحات من الأكليروس و«العلمانيين» القبط تضمنت في مجموعها ما يمكن أن يسمى بالتصور العام الدستوري والقانوني والسياسي المطلوب «للوحدة الوطنية». وتدخل هذه التصورات تحت العناوين الثلاثة التالية:

ـ علاقة الدين بالدولة وما يندرج تحت هذا من قضايا حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وتحقيق المشاركة السياسية، وتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف أديانهم.

ـ حماية الأسرة والزواج المسيحيين بما يستبعد أن تطبق على أحوالهم الشخصية هنا، قوانين الشريعة الاسلامية.

ـ مطالبة الدولة بالتصدي لما يعانيه المسيحيون من تصرفات «الجماعات الاسلامية المتطرفة»، ومن الدعاة الذين يعرّضون بالمسيحية والمسيحيين متّهمين إياهم بالكفر والشرك.

ولدينا ثلاثة نماذج تتعلق بالتصورات التي أشرنا اليها:

---

(٧٧) شنودة الثالث (البابا)، «تهنئة البابا شنودة للرئيس السادات بمناسبة بدء العام الهجري،» الأهرام، ١٩٧٧/١٢/١٤.

(٧٨) عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» ص ٩٢.

النموذج الأول

(١) عند إعداد مشروع الدستور الدائم (١٩٧١) مثّل الكنيسة القبطية خمسة من الأساقفة في اللجان المختلفة بمجلس الشعب[٧٩]، فاقترح الانبا غريغوريوس أسقف الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ألا يُنَصّ في الدستور على دين بالذات كدين للدولة وذلك «تأكيداً لمبدأ تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين» وغير ذلك من الأسباب التي أوردها. ثم كان البديل الذي قدمه هو أنه إذا لم يؤخذ بهذا، فالمقترح أن تضاف الى المادة الثانية للدستور «الاسلام دين الدولة» التعبير الآتي: «وتعترف الدولة بالكنيسة القبطية بصفتها الكنيسة الوطنية»[٨٠].

(٢) وقدم اقتراح آخر يذهب الى تعديل المادة ٣٤ من الدستور المؤقت (١٩٦٤) بما يكفل «حرية اقامة بيوت العبادة دون قيد للمواطنين» وذلك حتى لا تقف تشريعات مثل الخط الهمايوني الصادر عام ١٨٥٦، أو الفرمان المؤرخ ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٤، أو الشروط العشرة المقيدة لبناء الكنائس[٨١].

(٣) وفيما يتعلّق بتمثيل الأقباط في الانتخابات فقد اقترحت اضافة للمادة التي تتناول تأليف مجلس الشعب ينصّ على «تخصيص مقاعد للأقباط غير المسلمين بنسبة لا تقل عن ١٥ في المائة من مجموع أعضاء مجلس الشعب». على أن ينسحب هذا على انتخابات الاتحاد الاشتراكي، والمجالس الشعبية على مستوياتها كافة[٨٢].

(٤) وفيما يتعلق بالأحوال الشخصية كان الاقتراح المقدم للجنة اعداد الدستور هو أن يضاف الى المادة السابقة ـ الدستور المؤقت الصادر عام ١٩٦٤ ـ ونصها «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية» ـ عدد من الاضافات التكميلية في مقدمتها: أن «تظل الزوجية وما ينشأ عنها من آثار خاضعة للشريعة في عقد الزواج وفقاً لأحكامها ولو غيّر أحد الزوجين مذهبه أو ديانته أو ملته أثناء قيام الزوجية»[٨٣].

النموذج الثاني

تجسد في «قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس المحلي وممثلي الشعب القبطي

---

(٧٩) غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ط ٦، ص ٢٧٠.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

بالاسكندرية في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير سنة ١٩٧٧»[٨٤].
وقد ناقش المؤتمر طائفة من القضايا التي تتصل بحرية العقيدة وممارستها، وتطبيق الشريعة الاسلامية على المسيحيين، ومبدأ المساواة وتكافؤ الفرص وتمثيل المسيحيين في الهيئات النيابية، والموقف من «الجماعات الإسلامية المتطرفة». وكان أهم ما أبرزه البيان الصادر عن «المجمع» في اعتقادنا ما يلي:

- إن شعار تطبيق الشريعة الاسلامية كما يطرح في المجالين الشعبي والرسمي ليس المقصود منه مجرد الاسترشاد بقواعد وأحكام أصول الفقه الاسلامي، فقد سبق للمشرّع المصري أن أخذ منها كمصدر من مصادر القوانين الوضعية. ولكن المسألة المطروحة هي «أن تؤخذ شرعة الاسلام مأخذ التطبيق برمتها جملة وتفصيلا. وما دام الأمر كذلك فيترتب عليه حتماً استبعاد الوطنيين والأقباط من تطبيق شريعة الاسلام عليهم»[٨٥].

- تجرى ضغوط لتحويل بسطاء القبط تحت ضغط الحاجة عن عقيدتهم المسيحية. وكما ترفض الجهات الرسمية الاعتراف باعتناق المسيحية ترفض بالمثل الاعتراف بعودة المسيحي الى ديانته التي ولد فيها: فيحال بينه وبين اثبات الحال في الوثائق والسجلات المدنية، فضلاً عن الجزاءات التأديبية[٨٦].

- إن تمثيل الأقباط في الهيئات النيابية بلغ حد العدم بعد ثورة يوليو، وهو وضع غير طبيعي حيث أن عددهم يزيد حالياً على سبعة ملايين[٨٧].

- يقف الأقباط على قدم المساواة مع سائر أبناء البلاد في أداء الواجبات، وقد شاركوا في جميع الحروب التي خاضتها مصر. ومع ذلك يتم تخطيهم في سلك الوظائف العامة وفي القطاع العام، الأمر الذي أدى الى هجرة الكثيرين «من نوابغ أبناء الوطن علماً وخبرة»[٨٨].

- فيما يتعلق «بالاتجاهات الدينية المتطرفة» يرى «المجمع» أن كل انحراف عن شعار «الدين لله والوطن للجميع» فيه تعصب وخيانة للوطنية، فضلاً عن أنه موقف تحركه جهات تسعى الى انشاء مراكز قوى مسيطرة داخل الدولة[٨٩].

---

(٨٤) «قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس الملي وممثلي الشعب القبطي بالاسكندرية في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ يناير سنة ١٩٧٧،» انظر النص في: عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» ص ٢١٦ - ٢٢٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

وتتلخص أهم قرارات «المجمع» في المطالبة بعدم قبول ما تنادي به «التيارات الاسلامية المتطرفة» من تطبيق الشرع الاسلامي على المسيحيين ومطالبة الجهات الحكومية بالتدخل للقضاء على الاتجاهات الدينية المتطرفة. وتشكيل لجنة رسمية للوحدة الوطنية لتقصي الحقائق في الشكاوى بخصوص عدم المساواة في التعيينات والترقيات في وظائف الحكومة والقطاع العام. وتدريس ما يتعلق بالمرحلة المسيحية في تاريخ مصر في مراحل التعليم المختلفة ووضع حد للكتابات الإلحادية، والتي تعرّض بالدين المسيحي وعقائده[٩٠].

وربما كان أهم ما يلاحظ على «مجمع الاسكندرية» ما يلي:

ـ عكست قرارات المؤتمر مظاهر القلق الواسع في صفوف الأقباط في وقت بدا فيه بوضوح أن تطبيق الشريعة لا يلبث أن يأخذ طريقه الى التنفيذ، وفي ظروف يتعاظم فيها نشاط الجماعات الاسلامية السياسية.

ـ استهلت القرارات بنغمة فيها تأكيد على أن الأمر يتعلق بجماعة اجتماعية لها خصوصيتها. فقد جاء في الوثيقة: أن المجتمعين وضعوا نصب أعينهم «الايمان الراسخ بالكنيسة القبطية وتضحيات شهدائها، والأمانة الكاملة للوطن المفدّى الذي يمثل الأقباط أقدم وأعرق سلالاته، حتى أنه لا يوجد شعب في العالم له ارتباط بتراب أرضه وبقوميته مثل ارتباط القبط بمصر العزيزة»[٩١].

ـ التأم الاجتماع فيما يشبه جمعية تأسيسية ـ وإن تكن غير منتخبة ـ ضمت هيئات الاكليروس، وأعضاء المجلس المحلي، وأعضاء الجمعيات القبطية والأراخنة، وممثلي قطاعات الشعب من هيئات التدريس والعاملين في المصالح الحكومية والقطاع العام.

ـ الوزن الكبير للاكليروس القبطي في «المجمع» ودوره في قيادة حركة المطالب القبطية «فقد سبق أن مهد له» مجمع كهنة الكنائس القبطية بالاسكندرية في يومي ٥ و٦ تموز/يوليو ١٩٧٦ إذ أصدر بياناً طرح فيه القضايا التي هي موضع شكوى الأقباط. ولسوف يزداد دور الاكليروس مرة أخرى عندما يجتمع «المجتمع المقدس للكرازة المرقسية» في ٢٦ آذار/مارس ١٩٨٠. وجاء اجتماعه في أعقاب اعتداء الجماعات الاسلامية في جامعة الاسكندرية على الطلاب المسيحيين. فقد أعلنت مجلة «الكرازة» أن كل عضو من أعضائه سوف يقدم تقريراً عن الحالة في أبرشيته، وسيدرس «حالة الأقباط في كل ناحية، ومدى ما يستطيع عمله من أجلهم، كما سيدرس العديد من الأخبار والشكاوى المعروضة عليه»[٩٢].

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٩٢) «اجتماع المجمع المقدس للكرازة المرقسية،» مجلة الكرازة (٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠)، ص ١.

النموذج الثالث

يمثل هذا النموذج وجهة نظر شخصية بارزة من «العلمانيين» الأقباط هو الأستاذ مريت بطرس غالي، الوزير السابق، ورئيس جمعية الآثار القبطية. ففي كانون الثاني/يناير ١٩٧٩ وضع تقريراً رفعه الى المسؤولين[٩٣] وفيه ذكر أن مظاهر التمييز ضد المسيحيين تنحصر في نوعين من المشكلات: قديم يتمثل في العراقيل الإدارية لبناء الكنائس، وزيادة التفرقة في الأحوال الشخصية، وجديد هو مشكلات الدعوة والتبشير، والأوقاف القبطية، والتعليم، والوظائف.

ويشخّص التقرير الوضع الذي آلت اليه العلاقات بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية (عام ١٩٧٩) فيما يلي:

لقد كان الأمل أن تختفي بقايا التمييز ضد المسيحيين بعد ثورة ١٩١٩، غير أن مظاهره بدأت مع ثورة يوليو ١٩٥٢، وقويت بعد صدور القوانين الاشتراكية[٩٤]، ثم اشتد في السنوات القليلة الأخيرة نتيجة لتدبير أجنبي حتى بدا أشبه بحملة مدبّرة ضد المسيحيين والمسلمين في مصر، وكل هذا يشير الى أن ثمة مخططاً تحركه قوى أجنبية لإثارة فتنة طائفية في البلاد[٩٥].

ويكمن جوهر التمييز في أنّ القوانين، والتعليمات الادارية والقرارات والأوامر الحكومية تتناقض مع المبادىء الدستورية التي تقر المساواة أمام القانون[٩٦]. وينشأ عن هذا التناقض تمييز في الحقوق، وتفرقة في المعاملة هما بالذات ما يشكو منه الأقباط. وبالإضافة يتناقض هذا التمييز مع الالتزامات التي ارتبطت بها الحكومة عندما انضمت الى الاعلان العالمي لحقوق الانسان، والاتفاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية وغيرهما من الاتفاقات[٩٧].

وعدّد التقرير مظاهر التمييز ورؤيته لها، واقتراحاته لمعالجتها وتضمّن في الوقت ذاته ما يمكن أن يسمى بالاطار العام الذي يحكم ويبرر التوجه نحو ايجاد حلول للقضايا المطروحة. وفي هذا الاطار وردت الأفكار الرئيسة التالية:

---

(٩٣) مريت بطرس غالي، «الأقباط في مصر: تقرير مرفوع للمسؤولين في الدولة واحبائي من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملي،» (القاهرة، ١٩٧٩). (مطبوع على الرونيو)

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣ و٣٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١ و٤ ـ ٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥.

ـ إن إيجاد الحلول ليس أمراً مستحيلاً لأكثر من سبب، في مقدمتها: أنه تربط بين المواطنين «قيم مشتركة، وثقافة مشتركة، ومصالح مشتركة»[98].

ـ يرى كاتب التقرير أن ما قرره الدستور من أن «الاسلام دين الدولة» يشكل ـ عنده ـ نصاً مقبولاً بل واجباً، لكي يؤكد أنّ المجتمع المصري يقتدي بالقيم الروحية والمبادىء الدينية. ولكن يجب ألا يتخذ هذا النص ذريعة لتكريس التمييز ضد الأقلية[99].

ـ إن الاعلام والارشاد يتجهان الى محاربة المسيحية في حين أن الحرب ينبغي أن تتجه الى العدو المشترك: اللادينية والمادية وبالدقة الى الشيوعية التي ترفض الايمان بالله وتحارب الدين علناً وبطرق مستترة مثل الاتحاد السوفياتي والصين وألبانيا[100].

وعلى الرغم من أن غالبية القضايا والمطالب التي وردت في النماذج التي أشرنا اليها ـ هي من القضايا والمطالب التي كانت تثار كلها أو بعضها ـ على الأقل ـ منذ نهاية الأربعينات، الا أن قضية تطبيق الشريعة، هي التي تطورت لتصبح مركز التوتر في صفوف الجماعتين الاسلامية والمسيحية. ففي ١٩٧٩ كان قيادة الكنيسة القبطية قد انتهت الى أن تتخذ موقفاً ثابتاً من قضيتين:

الأولى: هي أن يتضمن الدستور المراد تعديله ضمانات محددة للأقباط. ومن ثم طالبت بأن تضاف الى المادة الثانية المعدلة من الدستور عبارة «بما لا يتعارض مع شرائع الأقباط»[101]. وانضم الى الكنيسة القبطية في موقفها «المجلس الأعلى للكنائس» في مصر ويضم الكنائس المصرية الأرثوذكسية والانجيلية والكاثوليكية، كما أيد هذه الإضافة رؤساء وكنائس السريان والروم واللاتين والموارنة. وفي الوقت ذاته أعلنت الكنيسة القبطية أن من حق الأقباط أن يطمئنوا على وضعهم بنصوص صريحة في الدستور تتماشى مع مبادىء حقوق الانسان[102].

أما القضية الثانية، فهي مشروع قانون الردّة. ففي المذكرة التي قدمها «المجمع المقدس» للمسؤولين، عقب ارسال مشروع قانون الردة الى مجلس الشعب حدد «المجمع»:

«اننا لن نستطيع أن نقبل مشروع هذا القانون. ولن نخضع له اذا نفذ. وبحكم ضمائرنا سنسعى وراء

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(١٠١) مجلة الكرازة (١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩)، ص ٣.
(١٠٢) «في ظل الحوار السياسي القائم الآن: وضع الاقباط في تغيير الدستور وفي ظل حقوق الانسان والوحدة الوطنية،» مجلة الكرازة (١٠ آب/اغسطس ١٩٧٩)، ص ١.

كل مسيحي ترك مسيحيته لكي نردّه من جديد، مهما حكمت مواد هذا القانون بالقتل على هـذا التحريض. ومستعدون أن ندخل في عصر استشهاد جديد من أجل ديننا والثبات فيه»[١٠٣].

ولم يكن أقلَّ تصلباً موقف المؤسسة الدينية الأصولية التي يمثلها الأزهر الشريف، ومن باب أولى موقف الجماعات الاسلامية. فعندما أذاع «مجمع الاسكندرية ١٩٧٧» بيانه ردّ شيخ الجامع الأزهر الراحل د. عبد الحليم محمود بالدعوة الى «مؤتمر الهيئات والجماعات الاسلامية» الذي عقد في تموز/يوليو ١٩٧٧. وجاء في توصيات المؤتمر:

- ان كل تشريع أو حُكم مخالف لما جاء به الاسلام باطل. ويجب على المسلمين ردّه والاحتكام الى شريعة الله التي لا يتحقق إيمانهم الا بالاحتكام اليها.

- الأمر بتطبيق الشريعة الإسلامية، فليس لأحد أن يبدي رأياً في وجوب ذلك، ولا تقبل مشورة بالتمهل أو التدرج. وان التسويف في إقرار القوانين الإسلامية معصية لله ورسوله، واتّباع لغير سبيل المؤمنين.

- ناشد المؤتمر رئيس الجمهورية أن يسرع بتنفيذ ما صرح به عن عزمه على تطهير أجهزة الدولة من الملحدين[١٠٤].

حتى إذا جئنا الى أوائل الثمانينات كانت كتابات عدد من قيادات الإخوان المسلمين وأمراء الجماعات الاسلامية تحمّل الأقباط وقادتهم وعلى رأس هؤلاء البابا شنودة الثالث مسؤولية اعتراض الأقباط على الحكم بالقرآن والسنّة، ورفض تعديل المادة الثانية من الدستور لتكون الشريعة المصدر الرئيس للتشريع بعد أن كانت مجرّد مصدر[١٠٥].

وهكذا سارت الأمور في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات الى وضع أبرز ما فيه:

- حالة من التوتر أحد طرفيها أن بعض الجماعات الاسلامية قد أعلنت الجهاد، والطرف الآخر هو أن الكنيسة تتهيأ - في حالة تطبيق قانون الردة - للدخول في عصر جديد من الاستشهاد. وهو وضع ضاقت معه ساحة التنازلات المتبادلة بين الطرفين وانفتح الطريق أمام احتدام الصراع بما لازمه من وقائع احتكاك وعنف.

- برز لأول مرة في تاريخ العلاقات بين المسلمين والقبط مصطلح «الأقلية» للإشارة الى جماعة المسيحيين. فقد جرى استخدامه خلال السبعينات من قِبَل قيادات من الجماعات

---

(١٠٣) عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» ص ٢٤٧.

(١٠٤) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(١٠٥) محمد رشاد مهنّا، «نصيحة مخلصة لأقباط مصر،» الدعوة، السنة ٣١، العدد ٦٤ (آب/اغسطس ١٩٨١)، ص ٢٨ - ٢٩، وعبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لاسباب الفتنة الطائفية،» ص ٤٩ - ٥٠.

الاسلامية ومن القيادات القبطية. وهو المصطلح الذي أهمل استخدامه بعد رفض الأقباط أن ينص في دستور ١٩٢٣ على ضمانات خاصة لحقوقهم كجماعة متميزة.

على أن التطورات السلبية التي لحقت بالتكامل بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية في السبعينات إنما يصعب تقدير أبعادها اذا لم نضعها في اطار الأزمة المجتمعية الشاملة التي عمّقتها مجمل السياسات التي أنتجها نظام الرئيس السادات.

ثالثاً: الأزمة المجتمعية كمحرك لعوامل التوتر

يظهر استقراء تاريخ مصر أنّ التفاعل بين الجماعتين الاسلامية والمسيحية كان يتبدّى في معظم الأحيان في مواقف عديدة منها التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل[١٠٦]، وفي فترات معيّنة كان يحدث أن ترتفع درجة التوتر بين الجماعتين. لكن هذا الأمر كان يرتبط بعوامل مولّدة له من بينها:

ـ وقوع أزمة اقتصادية شديدة، وما أكثر ما تكرر وقوعها واستغلالها من قبل السلطة ـ فالتوتر الذي عبر عنه انعقاد المؤتمر بين القبطي والمصري (الاسلامي) في عام ١٩١١ تولّد في ظروف أزمة اقتصادية شديدة بدأت في عام ١٩٠٥ وامتدت الى ١٩٠٨، ١٩٠٩.

وفي ظل الأزمات الاقتصادية يحدث أن يوجّه صاحب السلطة غضب الجماهير الى الأغيار الدينية وذلك فيما يعرف في علم الاجتماع بحرف اتجاهات سخط الجماهير نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككبش فداء.

نشوء حالة من عدم اتساق المكانة، ففي العصور الوسطى على سبيل المثال كان القبط يلزَمون بارتداء ملابس مميزة وبالتزام مسلك معيّن وهو أمر لم يكن يفرض دائماً. ولكن عدم التزام القبط به في فترات معينة كان يُتّخذ ذريعة لإثارة الجمهور ضدهم. وهو الأمر الذي يشار اليه في علم الاجتماع تحت اسم نظرية «عدم اتساق المكانة»[١٠٧].

وكان يحدث في العصر المملوكي أن يوجد بين كبار موظفي ديوان الخراج من الأقباط من يقترح فرض ضرائب اضافية مرهقة لدافعيها. فهنا كان ينشأ ـ مع استخدام القسوة في تحصيلها ـ موقف يقترب من الموقف الذي يشير اليه بعض الباحثين تحت عنوان «مسؤولية الأقلية»[١٠٨].

---

(١٠٦) حول مصطلحات: (Adjustment, Compromise, Competition, Conflict, and Assimilation)، انظر: محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

(١٠٧) Andreze Malewski, «The Degree of Status Incongruency and its Effects,» in: Talcott Parsons [et al.], eds., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, 2 vols. (New York: Free Press of Glencoe, 1961), vol. 2, pp. 303-308.

(١٠٨) Gordon N. Allport, *The Nature of Prejudice*, 2nd. ed. (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), p. 217.

وتولّد اتجاهات الحراك الاجتماعي الى أعلى والى أسفل توتراً في صفوف الطبقات أو الفئات الاجتماعية الطامحة الى تحسين أوضاعها، أو تلك التي تتضرر من تدهور أوضاعها.

ويعتبر المؤثر الخارجي الذي يتهدد النسق الثقافي للأكثرية مصدراً رئيساً من مصادر التوتر بين المسلمين وبين غير المسلمين. وهو الأمر الذي تُطلعنا على وقائعه الغزوات الصليبية. فهنا يسهل أن تحدث إسقاطات على المسيحيين من أهل البلاد.

فهذه العوامل كلها أو بعضها من مولدات التوتر. ولكن يظل عامل «الأزمة المجتمعية» هو العامل الرئيس ـ ويكاد أن يكون الوحيد ـ الذي يوسع دائرة التوتر ويدفع الى مستوى من العنف تمارسه، أو تتعرض له، أو تتبادله مجموعات من السكان، فلا يقتصر على مجرد وقوع أحداث فردية.

إن تحوّل أزمة ما الى أزمة مجتمعية شاملة: اقتصادية واجتماعية وسياسية هو ما يعرف في علم الاجتماع بنشوء واستحكام حالة من «الانقباض الاجتماعي»(*). ويشير المفهوم الى عملية تسارع التفكك في البنيان الاجتماعي والقيم الاجتماعية. كما يشير الى ظاهرة عجز المؤسسات الاجتماعية، والسلطة بوجه خاص الى عدم أداء واجبها وتدهور معنوياتها[١٠٩] وهو ما بدأ يتعرض له المجتمع المصري في عقد السبعينات.

ففي هذا العقد، أخذت تستحكم مجموعة من التناقضات الحادّة أبرزها:

١ ـ التناقض بين ما نصّ عليه الدستور من تنظيم الاقتصاد القومي وفقاً لخطة تنمية شاملة تكفل عدالة التوزيع ورفع مستوى المعيشة والقضاء على البطالة، وزيادة فرص العمل، وربط الأجر بالانتاج، وغير ذلك من الأهداف وبين المنفذ فعلاً من السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي ترتب عليها تراجع الانتاج الصناعي والزراعي وتدنّي القوة الشرائية لمجموع الطبقات الكادحة ولقطاعات واسعة من الفئات الوسطى، وأخذت تَضْيق فرص العمل المناسب أمام الشباب، وضاعت أكثر فرصه في الحصول على مسكن وتكوين أسرة. وفي الوقت ذاته، صعدت الى قمة المجتمع مجموعات من «الرأسماليين الطفيليين» ليتحولوا في زمن قياسي الى أصحاب ملايين، دون أن يكون العمل المنتج مصدراً لثرواتهم.

٢ ـ التناقض بين الإلحاح البالغ على الشعارات الدينية والأخلاقية التي رفعتها أجهزة الإعلام الرسمية وبين أوضاع مجتمعية تزكي كل قيم الاستهلاك الترفي، وتهدر قيمة العمل والكفاءة، وتنشر قيم الكسب السريع أياً كانت وسائله أو مصادره: من الفساد والرشوة

(*) هو ما يشار اليه بمصطلح (Anomie) أو «اللامعياريّة» في علم الاجتماع.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

والاستيلاء على المال العام. ثم ما صاحب الاندفاع الى الهجرة الخارجية من تفكك شديد في العديد من أسر الريف والمدينة. وكل هـذا أحدث شرخـاً في نسق القيم الدينيـة والأخلاقيـة الموروثة والتي تشكل الاطار المرجعي لأكثرية السكان خاصة فئاتها الوسطى والصغيرة.

٣ ـ التناقض بين المثل العليا التي سـادت في الخمسينات والستينـات وجذبت الأجيـال الشابة على وجه خاص، مثل الوطنية، والوحدة والقومية العربية، والعدالة الاجتماعية، وبين النهج الذي اتبع بعد حرب ١٩٧٣ من الاقتراب والمصالحة والتحـالف مع الـولايات المتحـدة الأمريكية واسرائيل بما صاحب ذلك من انعزال عن حركـة النضال القـومي العربي المنـاهض للإمبريالية والصهيونية، وبما ارتد على قطاع كبير من الشباب بإحباط عميق.

٤ ـ التناقض بين شعارات الديموقراطية التي طرحت بقوة غداة تولّي الرئيس السـادات لتقنـع الرأي العـام بأنها خط التـمايز الأسـاس عن حكم جمال عبـد النـاصر، وبـين القوانـين والاجراءات التي توالت خاصة بعد انتفاضة ١٨ و ١٩ كانـون الثاني/ينـاير ١٩٧٧ لتفـرغ نظام تعدد الأحزاب من مضمونه، ولتضاعف القيود المفروضة على حرية الفرد والجماعة.

وفي هذا السياق، فإن الجماهير الشعبية التي كـانت قد فـرضت عليها معـركة التحـرير بعد هزيمـة ١٩٦٧ تضحيات متزايدة تـطلعت الى أوضاع أفضـل. أما الأجيـال الشابـة التي تشكل ثقلاً سكانياً ضخماً في المجتمع المصري فإن تياراً في داخلها كانت قد فتحت له حـرب ١٩٦٧ مدرسة واسعة للتثقيف السياسي فاتجه الى المـطالبة بمـزيد من المشـاركة في ادارة شؤون البلاد وبمزيد من الرقابة وتصحيح أخطاء ثورة يوليـو مع التمسـك بمنطلقـاتها الـرئيسة. لكن تيـاراً آخر ـ يمثـل أيضاً الشبـاب المتعلم في المعاهـد والجامعـات رفض اختيارات ثـورة يوليـو بالكامل وشكل جماعات سياسية ذات ايـديولـوجية دينيـة إسلاميـة واتجه من خـلال تنظيماته السرية والعلنية الى القطع مع المجتمع القائم واعلان الحرب عليه. وفي الوقت نفسـه، وعلى الجانب المسيحي فإن عجز التنظيم السياسي الواحد عن تأطـير كتلة الشباب المسيحي المتعلم في داخله كان قد دفع هذه الكتلة الى أن تلتف حول قياداتهـا الدينيـة التي كانت قـد تكونت لديها رؤية عن حركة اصلاح قبطي تتجه الى الربط بين قضايا الدين والدنيا[١١٠].

وما حدث هو أنه في ظل نظام حكم اتجه الى استخدام الدين لتحقيق أهدافه السياسية والاجتماعية ولعزل خصومه انطلقت الجماعات السياسية الاسلامية والمسيحية لتملأ السـاحة. وفي هذا السياق تتابعت الأحداث التي شكلت في مجموعها ما اصطلـح عـلى تسميته «بـالفتنة الطائفية».

---

(١١٠) من المعروف أنه كان من أبرز هذه القيادات الكنسية في هذا المجال الاسقف الأنبا شنودة (البابـا الحالي). انظر: «سؤال وجواب: الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة أم عمل الدولـة؟» مجلة الكرازة (٢٥ نيسـان/ابريـل ١٩٨٠)، انظر ايضاً: هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ و ٣٥٥.

ولن يكون في وسع هذه الدراسة أن تستعرض مسلسل هذه الأحداث كاملاً وسنكتفي بالاشارة الى قليل من كثير، والى ما له من دلالات تهمنا، وعلى سبيل المثال:

ـ أدى تشكيل الجماعات الاسلامية السياسية في الجامعات والمعاهد باسناد من السلطة الى قيام تشكيلات مقابلة عرفت «بالأسر المسيحية» وبهذا تم اجهاض فعالية تنظيمات الاتحادات الطلابية التي كانت تضم على الدوام الطلاب كلهم مسلمين ومسيحيين.

ـ في أيلول/سبتمبر ١٩٧٢ أدّى اشعال النار في احدى الجمعيات الدينية القبطية بالخانكة الى أن يتظاهر في شوارع الحي عدد كبير من الكهنة وغيرهم من العلمانيين القبط وعقدوا اجتماعاً غاضباً أثار بعض المسلمين هناك ورفع درجة التوتر بين الجماعتين.

ـ في ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٧٨ اغتال اشخاص مسلمون القس غبريال عبد المتجلّي كاهن كنيسة التوفيقية (سمالوط ـ المنيا). وألف البابا لجنة تقصّي حقائق أخذت على رجال الشرطة والنيابة هناك عدم جديتهم في إجراء التحقيق حول الحادث. وفي ظل التوتر السائد وقعت صدامات بين المسلمين والقبط استخدمت فيها الأسلحة النارية والبيضاء ونقل عدد كبير من كل فريق الى المستشفيات.

ـ طوال ١٩٧٨ و ١٩٧٩ زادت حدة التوتر ووصلت أحداث العنف في أرياف مصر الى حدّ رفض التعامل اليومي. وصدرت منشورات تكفّر المجتمع، كما صدرت فتاوى تجيز قتل النصارى والاستيلاء على أموالهم وتم تقسيمهم الى ثلاثة أقسام: فمن قتل مسلماً يقتل، ومن أعان الكنيسة واشترى سلاحاً يحلّ ماله، ومن لم يفعل هذا وذاك فدمه حرام[111].

ـ في ١٨ آذار/مارس ١٩٨٠ اعتدت بعض الجماعات الاسلامية على الطلاب المسحيين المقيمين بالمدينة الجامعية بالاسكندرية فأصيب منهم عشرة بإصابات استوجبت نقلهم الى المستشفيات[112].

ـ في ٢٠ آذار/مارس ١٩٨٠ عقد مؤتمر للطلاب بالاسكندرية شارك فيه مسلمون ومسيحيون ولكن وزع في المؤتمر منشور كانت قد أعدته البطريركية قبل الاجتماع. وكان المنشور يطالب «بإقامة الكنائس في الكليات ويمعاقبة الجماعات الإسلامية» وبإعادة الحرس الجامعي الى الكليات.

ـ في ١٧ حزيران/يونيو ١٩٨١ نشب نزاع في حي الزاوية الحمراء بالقاهرة حول قطعة أرض كان قد اشتراها أحد المسيحيين لتقام عليها كنيسة واستصدر حكماً قضائياً بحيازتها.

---

(١١١) عبد الفتاح، «المصحف والسيف،» ص ١٠٣.

(١١٢) مجلة الكرازة (٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠).

غير أن السلطات المحلية دفعت بأن الأرض ملك لأحد المصانع. وعندما علمت بعض الجماعات الإسلامية الصدامية بأمر النزاع بين الطرفين بادر بعض أعضائها باحتلال الأرض لبناء مسجد عليها فقاومهم المسيحي. وقيل، في رواية، انه بادر بإطلاق النار عليهم في موقع الأرض، وفي رواية أخرى، أنه أطلق النار عندما توجهت الجماعة الاسلامية الى منزله وأنه قُتِل بعض أفرادها. هنا امتد الاشتباك بعد ذلك بين المسلمين والمسيحيين فشمل الحيّ برمّته فوقع قتلى ومصابون من الجانبين، فقدرت المصادر الحكومية أن مجموع القتلى بلغ ١٧ والجرحى ١١٢ كما قبض على ٢٢٦ شخصاً[١١٣].

وذُكر أنه قتل أكثر من عشرة مسلمين وأصيب أكثر من مائة بالرصاص[١١٤] وأما مجلة الأقباط التي تصدرها الهيئة القبطية الأمريكية بنيوجرسي فقد ذكرت أن المسلمين الأصوليين ذبحوا مائة مسيحي في القاهرة[١١٥]. فهذه الوقائع، تشير إلى أنه في سياق الأزمة المجتمعية الشاملة تتحول الصراعات الى صدام ويبرز العنف.

غير أن هذه الأزمة تحرك أيضاً جميع العوامل التي سبق أن أشرنا إلى أنها ـ وفقاً لتجارب تاريخية ـ تثير التوتر بين المسلمين والقبط. ففي عقد السبعينات تزايد باطراد عجز الدولة المصرية عن القيام بمهامها الاقتصادية والاجتماعية. وضعفت قدرتها على ضبط الأمن، وعلى تحقيق الانضباط في الأجهزة البيروقراطية (تحريض السلطة لقوى سياسية «الجماعات الاسلامية» وهي ليست جزءاً من أجهزة أمن الدولة من أجل ردع الخصوم السياسيين في الجامعات، وقيام بعض القضاة بمبادرات شخصية بتطبيق أحكام الشريعة قبل أن تُقَرّ مشروعات القوانين من المجلس التشريعي، وغير ذلك من الوقائع العديدة).

ولعبت اتجاهات الحراك الاجتماعي دورها كعامل يمكن أن يثير التوتر بين الجماعتين. فاتساع قاعدة التعليم العالي والمتوسط اتساعاً كبيراً أدّى الى أن تصعد في السلم الاجتماعي أعداد ضخمة من الطلاب ذوي الأصول الريفية الفقيرة، وفرض عليهم أن يتحمّلوا صعوبات بالغة في التكيُّف اجتماعياً وثقافياً مع نمط الحياة الحضري. وانضم اليهم في المدينة أبناء الفئات المتوسطة الصغيرة. وفي داخل هذه الفئات الاجتماعية نشطت الجماعات الاسلامية لتقيم قواعدها[١١٦].

---

(١١٣) الجمهورية، ١٩٨١/٦/٢١، وعبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١١٤) «تفجير قنبلة في كنيسة شبرا،» الاعتصام، السنة ٤٤، العدد ١٠ (آب/اغسطس ١٩٨١)، ص ٣ من الغلاف.

(١١٥) في منشور صدر تحت عنوان:

«The American Coptic Association: The Second Anniversary of Massacring the Christians in Egypt,» Collaboration between the Muslim Fundamentalists and the Egyptian Government.

(١١٦) عن الأصول الاجتماعية لأعضاء تنظيمي «الفنية العسكرية» و «جماعة المسلمين» أنظر: =

وبالإضافة الى العوامل السابقة قد يحدث أيضاً أن تحرك الأزمة المجتمعية العامل السكاني ليكون عاملاً مساعداً على إثارة التوتر بين الجماعتين؛ فمع زيادة السكان، واتساع نطاق الهجرة الداخلية الى العواصم والمدن الكبرى، ومع الاتساع العشوائي لرقعة العمران، زادت الكثافة السكانية في الأحياء الفقيرة. وتعتبر «الزاوية الحمراء» حالة نمطية لهذه الأحياء. وفي الوقت نفسه، فبالإضافة الى أن للمسيحيين هناك كثافة ملحوظة، فإن عدداً كبيراً من سكان الحي جاءوا من صعيد مصر يحملون معهم شواغلهم الاقتصادية ومعها أيضاً تقاليد العصبية الصارمة، وفي مثل هذا السياق قد يحدث أن يتحول الصراع الى صدام.

ويبقى بعد ذلك أن نشدد على الدور الذي لعبه المؤثر الخارجي في رفع التوتر بين الجماعتين. ففي ظل الأزمة المجتمعية تكون السمة الغالبة للمجتمع هي عدم القدرة على نفي أو على تحييد ذلك الدور الذي تتعدد مصادره ومستوياته، من ذلك مثلاً:

١ ـ أنه سبق أن أشرنا الى أن أوساط اليمين الغربي تهتم منذ مدة بتوظيف الدين والمؤسسات الدينية للتغلغل في العالم الثالث[117]، كما أشرنا إلى دور منظمة مجلس الكنائس العالمي، عندما خاضت المعركة في الستينات لمناهضة التوجهات الجديدة للتنمية الاقتصادية في بلدان العالم الثالث ومنها مصر. وفي الوقت ذاته، خاض منظمو الحلف الإسلامي الذي تزعّمته السعودية معركتهم الرئيسة ضد تنامي حركة الوحدة العربية فطرح «الإسلام» في مواجهة القومية العربية وكبديل لها. ومنذ بداية السبعينات لم تتوقف القوى المحافظة في الغرب عن السعي إلى إقامة ما يمكن أن يسمّى بجبهة ايديولوجية على نطاق دولي ترفع شعار محاربة المادية والإلحاد والماركسية». وجذبت هذه الجبهة القوى المحافظة الإسلامية والمسيحية واليهودية[118]. وفي مصر رفع هذا الشعار بقوة كل من الرئيس السادات، وشيخ الأزهر الراحل د. عبد الحليم محمود، والبابا شنودة الثالث. أما الرئيس السادات فقد أعلن عن عزمه على إقامة مجمع للأديان الثلاثة في سيناء. وعرض الملك فيصل على مشيخة الأزهر اعتمادات تصل قيمتها الى مائة مليون دولار ـ دفع منها ٤٠ مليون دولار طبقاً لبعض التقديرات ـ ليتولّى شيخ الأزهر قيادة حملة ضد «الشيوعية والالحاد»[119] ودعا البابا شنودة

Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Pre-= leminary Findings,» paper presented at: The Middle East Studies Association Meeting, Washington, D.C., 6-9 November 1981, pp. 28-29.

(١١٧) وليم سليمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١١٨) رفيق سمهون، «الريجانية والنزعة المحافظة العدوانية والشرق الأوسط،» مجلة قضايا السلم والاشتراكية (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦)، ص ٧٤.

(١١٩) هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٢٦٨.

الثالث الى أن تهتم الكنيسة بتأسيس المستشفيات والمستوصفات والخدمات الصحية. وحدد أن البلاد الشيوعية هي فقط التي تقيد الكنيسة في خدماتها وتقصرها على الصلاة، وتحصر كل شيء في يد الدول لأنها لا تريد أن يكون الله منافساً للدولة[١٢٠]. وعلى سبيل المثال: طلبت الكنيسة الانجيلية بمصر مبالغ ضخمة من مجلس الكنائس العالمي لإقامة دار للمسنين وبيوت للخدمة في كل من قنا والفيوم[١٢١]، وأخذ الفاتيكان المبادرة على امتداد السبعينات لعقد مؤتمرات «اللقاء المسيحي الاسلامي» وتم عقد مؤتمر منها في مصر عام ١٩٧٨ بين الأزهر والفاتيكان. غير أن بعض المراقبين لاحظوا أنه في معظم اللقاءات التي تمت «كان العنصر السياسي يتدخل في مجال الدين»[١٢٢]. وكان هذا مشجعاً ـ في رأينا ـ لكي تتوغل المؤسسات الدينية في مصر في ساحة العمل السياسي، وذلك بمضمونه الحزبي. ونقصد «بالحزبي» هنا الانحياز ـ لا الى حزب معيّن قائم في مصر أو الخارج، وإنما الانحياز الى رؤية تتعلق بقضية محوريّة ـ إن لم تكن المحوريّة ـ وهي قضية التنمية في مصر: مفهومها واطارها وأهدافها والقوى المدعوة للنهوض بها. ولما كان النظام في السبعينات قد أسقط عملياً الدور القائد للقطاع العام أي للدولة في عملية التنمية، فقد أخذت الهيئات الدينية المختلفة اسلامية ومسيحية جانباً من هذه المهمة. وفي هذا لاحظ بعض الباحثين أن كل جانب قد حرص على إظهار حماسته الدينية في شكل أنشطة ثقافية واجتماعية تهدف الى تأييد الذات وإثبات وجود كل طرف في مواجهة الآخر[١٢٣]. وما كان من الممكن الا أن تتجه الأمور هذه الوجهة. فالمؤسسات الدينية في مصر، إسلامية ومسيحية، تلقت مساعدات ضخمة من حكومات نفطية أو من مؤسسات دينية دولية، أو من قوى اليمين المقيم في مصر أو المهجّر أو العائد منه.

٢ ـ وعلى الصعيد العربي فإن اندلاع الحرب الأهلية «الطائفية» في لبنان أعاد الى الأذهان مشروعات مختلفة لبناة اسرائيل وقادتها لإقامة حزام أمن يحيط باسرائيل من الدويلات الصغيرة التي تقوم على أسس طائفية ودينية وعرقية[١٢٤]، أما المساعدات المقدمة من المخابرات الامريكية الى «الجبهة اللبنانية» لعمل مخزون احتياطي من الأسلحة، فقد

---

(١٢٠) «سؤال وجواب: الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة ام عمل الدولة؟».

(١٢١) «طلبات الكنيسة الانجيلية من مجلس الكنائس العالمي،» الهدى، السنة ٦٨، العدد ٨٢٠ (أيار/مايو ١٩٦٨)، ص ٤٨.

(١٢٢) جان اجرانيان، اللقاء المسيحي الاسلامي: حوار، مبادىء، تاريخ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ص ٣٦.

(١٢٣) جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر: جذورها وأسبابها، ص ٢١.

(١٢٤) «أحداث لبنان الدامية [١٩٧٥] على ضوء الرسائل المتبادلة بين بن جوريون وشاريت وساسون [١٩٥٤]،» الطليعة، السنة ١٢، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٧٦)، ص ٢٢ ـ ٢٨.

كانت تتم ـ حسبما ذكرت «الهيرالدتربيون» ـ وفق برنامج الوكالة لاستخدام الأقليات لوقف أي تقدّم شيوعي(١٢٥). وسوف نعود الى دور المؤثر الخارجي ممثلاً في الحرب الأهلية اللبنانية عند الحديث عن المهجر القبطي، ولكن تكفي الاشارة الى التوجهات الايديولوجية للقوى الانعزالية. فبعد خمس سنوات من بدء الحرب الأهلية الطائفية حددت احدى الوثائق التاريخيةالمارونية: أن مشكلة الأقليات «هي مشكلة الشرق الأوسط الأساسية والأولى، بل هي مشكلة كل آسيا وافريقيا» وتضيف الوثيقة: «أن الأقليات الأساسية في هذا الشرق هي الأقليات الدينية»(١٢٦). كما تضيف مذكرة للرهبانيات المارونية (الكسليك) «أن كل الدول العربية دول اسلامية تعامل المسيحيين كأهل ذمة محرومين من حقوق المواطنة الفعلية. وأن لبنان هو في الواقع ملجأ الأقليات الهاربة من الخطر السني. وأن الخروج من الأزمة هو العودة الى صيغة لبنان القديمة بضمانة الدول الكبرى»(١٢٧).

٣ ـ تدخل الثورة الايرانية الاسلامية في نطاق المؤثرات الخارجية التي كان لها انعكاس ملموس على أحداث ما سمي «بالفتنة الطائفية». ذلك أن انتصار الثورة قد ألهب خيال الجماعات الاسلامية السياسية، وجسم في الواقع امكانية وضع منطلقاتهم الايديولوجية موضع التنفيذ، وهي المنطلقات التي تربطها صلات قرابة قوية بأيديولوجية الثوار الايرانيين(١٢٨).

٤ ـ ثم نأتي الى المؤثر الخارجي المتمثل في وجود حركة سياسية انعزالية في صفوف أقباط المهجر. وهي الحركة التي تعبر عنها «الهيئة القبطية» بفروعها في الولايات المتحدة وكندا واستراليا وأوروبا. وسنقصر حديثنا أساساً على «الهيئة القبطية الأمريكية» التي تأسست عام ١٩٧٤ في نيوجرسي بالولايات المتحدة الأمريكية، ولها مجلة ناطقة باسمها هي «الأقباط»، وتصدر باللغتين الانكليزية والعربية. وأهداف الهيئة المعلنة هي: خلق مجتمع دولي قبطي متحد، والمساهمة في دعم كيان الأقباط بمصر، والمطالبة برفع الظلم الواقع عليهم، وإشعار المجتمع الدولي بقوة الفكر القبطي والتراث المصري، وتأسيس معهد للدراسات القبطية(١٢٩).

وتنطلق كتابات المجلة ـ وعلى الأخص تلك التي تعبر عن قيادات «الهيئة» ـ من منطلقات رئيسة تُحكِم رؤيتها لمجمل الأوضاع الراهنة لقبط مصر، ولعلاقاتهم بالمسلمين،

---

(١٢٥) سامي منصور، مذبحة لبنان الكبرى: حرب الاستنزاف العربية الجديدة (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١)، ص ١٨٩.

(١٢٦) ابو سيف يوسف، «الدروس التي تلقيها بعض رسائل اسرائيلية،» في: اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الافريقية الآسيوية، الوحدة الوطنية والتضامن القومي (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، ص ٧١.

(١٢٧) منصور، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٢٨) لمزيد من التفصيل انظر:

Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preleminary Findings,» pp. 39-42.

(١٢٩) *The Copts*, vol. 5, no. 3 (October 1978), p. 11.

ولتاريخ مصر تحت الحكم العربي الاسلامي. ومؤدّى ما تذهب إليه هو أن هناك مخططاً يستهدف إبادة المسيحيين في مصر. وإن هذه الإبادة كانت أحد المبادىء السرية لثورة يوليو ١٩٥٢[١٣٠]، وأن أولى خطوات تنفيذ المؤامرة هي تحطيم الأقباط اقتصادياً وسياسياً: فقد تم تجريد اغنيائهم من ثرواتهم، وقضي على زعاماتهم المدنية[١٣١]. وكانت الخطة الثانية تحطيمهم علمياً واجتماعياً بممارسة التمييز ضدهم. أما الخطوة الثالثة فكانت إلقاء الرعب في قلوبهم تارة باستخدام المتخاذلين من القيادات القبطية، وتارة ـ وهو ما يحدث الآن ـ باستخدام الهيئات الدينية الإسلامية المتطرفة[١٣٢]. وهذه المؤامرة جزء من مؤامرة أكبر. فالحكومات المتعاقبة الاسلامية في الشرق الأدنى تستهدف تحطيم المسيحيين اجتماعياً وسياسياً وتعليمياً وتحويلهم الى الاسلام[١٣٣].

وتتوسع المجلّة دائماً في عرض اعتداءات الجماعات الإسلامية على أرواح القبط، وحرق الكنائس ومحاولة فرض الشريعة على غير المسلمين، وتعدّد مظاهر التمييز ضدهم: من إخفاء لتعدادهم الحقيقي الى تجاهل ثقافتهم في وسائل الاعلام الحكومية، وغير ذلك مما يدخل عندهم تحت عنوان جريمة إبادة السلالات البشرية (Ethnocide). بل انه ليبدو عندهم أن الأمور سائرة الى نظام العزل (أبارتهيد) في مصر[١٣٤].

وتذهب المجلة في مقالاتها إلى إعادة تأويل تاريخ مصر العربي وعلاقة المسلمين بالقبط بما يعزز فكرة المخطط المشار اليه. فعند معظم كتابها أنه مهما قيل عن اضطهاد دقليديانوس للقبط فإن التنكيل بالشعب المصري كان أضعافاً مضاعفة في العصر العربي[١٣٥]، وعندهم أن العرب لم يقيموا في مصر حضارة، فقد زحفت عليها قبائل من البدو المتخلفين لم يكن لهم هم سوى نهب البلاد[١٣٦]، وانهم قوضوا الحضارة المصرية فضاعت المدنية والمعرفة بعد أن

---

(١٣٠) شوقي ف. كرّاس، «كلمة الهيئة: أبعاد المؤامرة ضد الأقباط،» في مجلة:

The Copts, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), pp. 38-39.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٣٣) شوقي ف. كرّاس، «في الصميم،» في مجلة:

The Copts, vol. 11, nos. 3-4 (December 1984), p. 22.

(١٣٤) انظر على سبيل المثال المقالات التالية:

Shawky F. Karas, «The Dimension of the Conspiracy against Christians in Egypt: A Holocaust in Preparation,» *The Copts*, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 11, and «Toward Apartheid in Egypt,» *The Copts*, vol. 7, nos. 1-2 (March 1980), p. 15.

(١٣٥) ميلاد سيدهم اسكندر، «وطنية الأقباط (٣)،» في:

The Copts, vol. 5, no. 1 (October 1978), pp. 18 and 21.

(١٣٦) جودة جرجس جرجس، «رحلة مع التاريخ،» في:

The Copts, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 30.

أحرقوا مكتبة الاسكندرية، فخيم الظلام على مصر، واشتدّ بعد تأسيس الأزهر(١٣٧). وحلّت الكارثة عندما نادت ثورة يوليو بالوحدة العربية كتمهيد للوحدة الاسلامية(١٣٨).

ويفرض هذا الاطار الايديولوجي، كما تفرض المنطلقات التي تتبناها الهيئة، أسلوب عمل معين وخط تحالفات محدّداً. فهي تنظم أو تشارك في المؤتمرات التي تقيمها هي أو غيرها من الهيئات الدينية أو الاجتماعية التي يكوّنها مهاجرون ينتمون الى كنائس أو سلالات شرق أوسطية. وتعمل «الهيئة» على أن يمتد نشاطها الى داخل مصر فتعلن أنّ من أغراضها مساعدة الطلاب الفقراء والمبعوثين في امريكا(١٣٩)، وتدعو «الهيئة» الشعب القبطي في الداخل والخارج الى أن يدافع عن حقوقه المشروعة بالطرق السلمية. وفي الوقت نفسه تؤكد على أن الأقباط مستعدون للدفاع عن أرواحهم وممتلكاتهم بكل ما لديهم «فالموت أفضل من العبودية»، و«المسيحية تتيح الدفاع عن النفس والحقوق»(١٤٠).

وفيمايتعلق بخط التحالفات فهناك مستويات:

ـ المستوى الفكري: وفيه تنشر المجلة مقالات لكتّاب صهيونيين تستهدف ابراز فكرة، أو خطر، الغزو الاسلامي الجديد على الغرب المسيحي اليهودي، لا يقلّ عن خطر الشيوعية(١٤١).

ـ وعلى مستوى الموقف السياسي تتعاطف «الهيئة» مع الكتائب اللبنانية فترسل برقية تأييد لقائد قوات الجبهة اللبنانية. وتضمنت البرقية «تلميحاً لما يعانيه الأقباط بمصر» وتحذر المجلة «الأقباط» اللبنانيين من ابتلاع طُعم المثقفين العروبيين في لبنان «هؤلاء الذين ينادون بالمجتمع الموحّد العربي اللبناني لإغراق الخصوصية المسيحية بشكل عام في بحر من القومية العربية المتعددة الأوجه والطروحات»(١٤٢).

وتقديرنا، بعد ذلك، أن «الهيئة القبطية الأمريكية» باتجاهاتها الفكرية ومواقفها السياسية إنما تمثل نزعة حادة من «التمحور حول الذات» لم يعرفها قبط مصر من قبل. لأن الهيئة لا تقف على أرض انفصالية كاملة عن مسلمي مصر فحسب، بل وعلى أرضية الانحياز الى الأعداء التاريخيين لمصر وللبلاد العربية. وقد استشعرت قيادات الكنيسة ما

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢١.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢١.

(١٤٠) «أخبار جنوب كاليفورنيا،» في: *The Copts*, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 29.

(١٤١) من هؤلاء الكتّاب ايشاك ابراهام وبات يعور، انظر التعريف بكتاب الأول:
«Black Gold and Holy War,» *The Copts*, vol. 12, nos. 1-2 (June 1985), p. 22.

(١٤٢) «المسيحيون اللبنانيون على طريق الأقباط،» في: *The Copts*, vol. 12, nos 1-2 (June 1985), p. 25.

تنطوي عليه مواقف الهيئة من أخطار قاداتها، من واقع ان تصرفات الهيئة وكتاباتها، تسيء الى الوطن ولا تتفق مع مبادىء الكنيسة ووطنيتها، وحبها لمصر وولائها لحكامها ولتاريخها الوطني[١٤٣]. وفي آب/اغسطس ١٩٨١ نشرت الصحف الأمريكية بياناً وقّع عليه رؤساء ٢٦ كنيسة قبطية في المهجر الأمريكي يشجب ادعاءات لا أساس لها تصدر من أشخاص أو منظمات، خاصة من تلك المنظمة التي تسمى نفسها بالهيئة القبطية الأمريكية[١٤٤].

وفي الوقت نفسه، فإن تقديرنا أيضاً أن قوة «الهيئة القبطية الأمريكية لا ترجع إلى أن لها أغلبية كبيرة أو صغيرة في صفوف المهجر القبطي[١٤٥]، وإنما ترجع إلى تنظيم أنشطتها الإعلامية وإمكاناتها المادية المتزايدة.

وفي جميع الأحوال، فنحن وإن كنا لا نميل الى المبالغة في تأثير المهجر على توجهات المسلمين والقبط في داخل مصر، الا أنه لا بد من الاعتراف بأن ثمة مؤثرات مباشرة وغير مباشرة تمارسها الانساق الثقافية الاجتماعية التي تتعدد ـ وأحياناً تتضارب ـ بتعدد البيئات التي يهاجر اليها المصريون للعمل أو الاستقرار وتضاربها. ثم تتعمق هذه المؤثرات الثقافية الاجتماعية بسبب نشوء صلات اقتصادية متعددة الجوانب والمستويات بين مصر وبين بلدان المهجر. وتأخذ هذه الصلات صورة تحويلات مالية الى عائلات المهاجرين، كما تتخذ شكل مؤسسات اقتصادية وثقافية واجتماعية مختلفة اسلامية ومسيحية.

وأخيراً، فإن تقديرنا هو أن مجموع المؤثرات الخارجية التي أشرنا اليها قد أثّر في عدد من جوانبها على العلاقات بين المسلمين والقبط، وذلك بما ولّد من بعض النتائج السلبية في مقدمتها.

ـ الخطر الناجم من تكريس مفهوم «الأقلية القبطية» بما يتضمنه مفهوم «الأقلية» من اتجاه عند بعض الجماعات الاسلامية السياسية الى عزل القبط عن اطار الشعب الواحد. وفي الوقت ذاته بما يتضمنه هذا المفهوم عند المسيحيين من ذوي النزعات الانطوائية الى عزل القبط عن مجتمعهم الأكبر.

ـ الخطر الناجم عن تبلور رؤى ومواقف مستقطبة بحدة في صفوف الجماعتين تحملها العناصر المتشددة على الجانبين، وتعمل على نشرها كحقائق ثابتة عن طبيعة العلاقات بين المسلمين والقبط. وذلك من قبيل: أن القبط كالموارنة أو اليهود تحرّكهم نزعة انفصالية لإقامة

---

(١٤٣) «بيان من بطريركية الأقباط استنكاراً للهيئة القبطية،» الأهرام، ١٩٨١/٦/٢٦.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) لقاءات مع بعض الدارسين والمهاجرين الى الولايات المتحدة الأمريكية.

دولة، هذا على الجانب الاسلامي[146]، وأن المسلمين ـ وهذا على الجانب المسيحي ـ يستهدفون القضاء على القبط سياسياً واقتصادياً وثقافياً تمهيداً لاستعبادهم[147].

ـ الخطر الناجم عن خلق ما يمكن أن يسمى «بمسألة قبطية» تتبناها أوساط أجنبية أو قبطية بما يفاقم من عمل المؤثر الخارجي.

ـ وتبدو جميع هذه الأخطار جدية اذا ما أخذ في الاعتبار ما عليه الوضع العام في الوطن العربي من تردٍ شامل يفسر استشراء الصراعات الإثنية الدينية والطائفية فيه، وهي الصراعات التي تهدّد هذا القطر العربي أو ذاك في استقلاله وسلامة أراضيه، إن لم يكن في صميم وجوده في بعض الحالات.

فإذا أردنا بعد ذلك أن نقوّم سيرورة التكامل بين الجماعتين الاسلامية والمسيحية في عقد السبعينات أمكن القول بأنّ محصلتها السلبية تفرض عدم التهوين من شأن ما حدث. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يتعين أيضاً الحذر من القفز الى استنتاجات متسرّعة. وفي هذه النقطة ملحوظتان:

الأولى: هي أن عدداً من وقائع السبعينات قد يشي بطابعه «الطائفي»، ولكن الطائفية لم يتم تكريسها بعدُ كظاهرة محليّة. فمن ناحية فإن الطائفية تعكس في العادة سياسة طائفة دينية أو قومية معينة وتتسم هذه السياسة بعدم التسامح و«التعصب القومي الشديد» (Chauvinism) تجاه الناس الذين ينتمون الى القوميات الأخرى[148]. ولكن يمكن ملاحظة أن الطائفية بهذا المعنى لا تشكّل ظاهرة في صفوف الشعب في مجموعه.

ومن ناحية أخرى، هناك التعريف القائل بأن الطائفية (شأنها شأن الصهيونية) تشكل نوعاً من الوعي التقليدي الملتزم بتثبيت أنظمة نشأت في الأساس من أجل تأمين سيطرة جماعة طائفية على جماعات أخرى وأنها تقوم على فكرة خلق وطن قومي لطائفة معينة على حساب الجماعات الأخرى بما يضفي الشرعية على التمييز الطائفي ويحوّل البلد الى قاعدة للإمبريالية الغربية[149]. نقول إن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الوضع القائم في مصر لسببين رئيسين:

---

(١٤٦) عبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لأسباب الفتنة الطائفية،» ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٤٧) انظر نص مشروع وزع بتوقيع «الشعب القبطي» في:

Abu-Sahlieh, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam,* pp. 319-323.

(١٤٨) بيتر كينيهان، «ماذا يكمن وراء النزاع؟» مجلة قضايا السلم والاشتراكية، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، ص ٥٤.

(١٤٩) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٨.

الأول: ان الأقباط في مصر لم يتحوّلوا مع نظام الملل الى أقلية أو قومية تشكل قاعدة للنفوذ الإمبريالي. وكرس استقلال محمد علي بمصر هذا التوجه. ثم تعزز عبر الثورات الوطنية الديموقراطية في ١٨٨٢، ١٩١٩ و١٩٥٢.

الثاني: هو أن النزعة الطائفية في مصر الحديثة لا تدخل كمكوّن له وزنه في الوجدان الشعبي. ذلك أن حركة الجماهير الشعبية إنما تحفزها وتوجهها بالأساس أهداف ومطالب سياسية وطبقية في الجوهر.

فهذا الرصيد لم يتبدد بالكامل، والدفاع عنه أمر وارد.

الملحوظة الثانية: تتعلق بالتجربة المعاشة وبوجه خاص بمكونات الوجدان الوطني وأوضاع الحركة الجماهيرية على اتساعها. ففي ١٨، ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ شملت مصر من شمالها الى جنوبها انتفاضة شعبية تلقائية. ولكن لم يحدث فيها اعتداء على الأغيار الدينيين وبالذات على الأقباط. وقد أُثبت هذه الواقعة في محضر قسم من أقسام الشرطة بالأسكندرية كاهن كنيسة مار جرجس بالشاطبي[١٥٠] وحمّلت صحف أحزاب المعارضة في معظمها الحكومة المسؤولية عن تردّي الأوضاع واشتدت في حملتها، وكان أن شملت اعتقالات ايلول/سبتمبر ١٩٨١ عدداً كبيراً من قياداتها وكتابها. وعقب الاعتداء على الطلاب المسيحيين في جامعة الاسكندرية عقدت لقاءات كان من أهمها الاجتماع الذي عقدته عناصر مستنيرة من المسلمين والمسيحيين[١٥١]. وعندما انتقد الرئيس السادات البابا شنودة في خطابه الذي جاء في ١٤ أيار/مايو ١٩٨٠ أمام مجلس الشعب وتضمن الانتقاد ما يمكن أن يعتبر اتهامات جسيمة موجهة الى رئيس الكنيسة من شأنها أن تستفزّ مشاعر المواطنين العاديين من المسلمين، توقّع الكثيرون أن تنفجر مظاهرات غاضبة ضد الأقباط. ولكن شيئاً من ذلك لم يقع لأن العنف الطائفي ليس من التقاليد الشعبية المترسخة.

ونخلص من هذا الى أن بعض أحداث السبعينات كان لها طابع «طائفي» لكن مصر لم يتم ادخالها بعد في حزام البلاد التي ترسخت فيها الفتنة الطائفية.

---

(١٥٠) لقاء مع الأب انسطاسي شفيق، راعي كنيسة مار جرجس بالشاطبي الاسكندرية.

(١٥١) يشار هنا الى الاجتماع الذي عقد في الاسكندرية بتاريخ ١٩٨٠/٢/٦، وحضره المرحوم د. محمود القاضي عضو المعارضة البارز في مجلس الشعب، والاستاذ عادل عيد المحامي (من الاخوان المسلمين) والأب انسطاسي شفيق، والسادة أبو العز الحريري عضو مجلس الشعب السابق وعضو أمانة حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي ومختار عبد العليم المحامي ولطيف زكي وكمال زاخر والكاتبة الصحفية ايفلين رياض.

الفصل السابع
إشكاليات مطروحة :
الأثنية والأقلية

أولاً: عن مفهوم «الإثنية»

سبق أن أشرنا في مقدّمة الدراسة الى أن من بين المصطلحات المستخدمة في دراسة الجماعات الاجتماعية ومشكلات التفاعل فيما بينها، ما يستوجب أن يؤخذ بتحفظ وحذر. ويأتي مصطلح «الإثنية» في المقدمة، وذلك فيما يتعلق بدراستنا.

والواقع أنه لا يندر أن يتم الاعتماد على مفهوم الإثنية - كما تتعامل معه الدراسات الإثنولوجية - للتأكيد على الفروق القائمة في داخل شعب أو سكان بلد من البلاد بما ينتهي - خاصة عند توظيفه على المستوى السياسي - الى تكريس عوامل الشقاق بين الجماعات وليس الى تغليب دواعي التكامل فيما بينها. وربما يكون هذا الأمر متوقعاً إذا ما استعدنا ما قيل من أن حصر الجماعات الإثنولوجية يثير في بعض الأحيان مآخذ مفهومية وايديولوجية. فلم يكن من قبيل الصدفة بعد ذلك أن بعض صحف المهجر ذات النزعة الانعزالية قد توسعت في استخدام كلمات «إثنية» وإبادة «الإثنية» وذلك في معرض حديثها عن علاقة المسلمين بالأقباط[1].

ويبقى بعد ذلك أنّ السؤال المطروح فيما يتعلق بمفهوم الإثنية هو: إلى أيّ حد أدّى استعراب مصر ودخول أكثرية المصريين في الاسلام إلى تعميق الفروق الإثنية بين المسلمين والقبط؟

لقد اجتهد المشتغلون بالإثنولوجيا في تحديد القسمات الرئيسة والصرفة للإثنية.

---

(١) الاشارة هنا الى مجلة *The Copts*.

واختلفوا في ذلك. غير أن القَدْر المتفق عليه في تعريفهم للإثنية هو أنها جماعة من السكان (فرعية أو صغيرة العدد نسبياً) تعيش في مجتمع أكبر. وأن هذه الجماعة تربط بين أفرادها ـ أو يوحّد بينهم ـ روابط العرق والثقافة. وأنه يدخل في المكونات الثابتة للإثنية مكوّنات اللغة والدين والعادات[2].

أما أصحاب المادية التاريخية فيقترب مفهوم الإثنية عندهم من مفهوم الشعب. ومن ثم نجد بينهم من يضيف الى القسمات المميزة للإثنية عامل الأرض أو (التنظيم السياسي الدولتي)[3].

ولكن أياً ما كان الأمر، فإن الكاتب أميَل الى وجهة النظر القائلة بأنه لا مجال لأن نستنتج أن القسمات اللصيقة بإثنية ما هي أبدية أو أنها لا تعتمد على البيئة المحيطة في جانبيها الجغرافي والاقتصادي. إن العكس هو صحيح تماماً[4].

واذا صح أن بعض الباحثين يلح على أهمية التمييز بين القسمات الخالصة واللصيقة بإثنية ما وبين الشروط الطبيعية والاجتماعية التي أوجدتها إلا أنّهم يؤكدون ـ مع ذلك ـ على أنه يتعينّ أن يؤخذ بالحسبان أمران:

الأول: هو أن الإثنية باعتبارها جماعة من الناس تكوّنت في مجرى التاريخ، وأنها تميزت ببعض أو بكل القسمات الرئيسة التي أشرنا اليها، هذه الإثنية ليس لها وجود منفصل عن المؤسسات الاجتماعية ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ ابتداء من العائلة الى الدولة.

ومن ثم فنحن بازاء منظومات (Organisms) إثنية اجتماعية (Ethnosocial Organisms) وأن هذه المنظومات تمتلك في العادة وحدة الأرض كما تمتلك وحدة اقتصادية واجتماعية وسياسية. لكن هذا الكيان لا يعود بعد منظومة بسيطة، وإنما ينتهي إلى أن تتحدد مكوناته ـ من ناحية ـ بالقسمات الإثنية التي أشرنا اليها، كما تتحدد في الوقت نفسه بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي ينشط فيها[5]. فمثل هذه العوامل تشكل الظواهر الاجتماعية برمّتها، بما في ذلك الظواهر الإثنية ذاتها. ومن ثمّ فإن المنظومة الإثنية الاجتماعية

---

(٢) Art. «Ethnic Group,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York; London: Macmillan; Free Press, 1972).

(٣) Yulian Bromley, «The Object and Subject: Matter of Ethnography,» *Social Sciences* (Moscow), (1977), pp. 12-13.

(٤) Yulian Bromley, the term «Ethnos» and its definition, in: I. R. Grigulevich and S.Y. Kozlov, *Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems* (Moscow: Progress Publishers, 1977), pp. 17-40.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

تنتمي الى تركيبة اقتصادية اجتماعية محددة تعطيها طابعها النوعي[6].

والأمر الثاني: هو أن التركيبة الاقتصادية الاجتماعية تؤثر، وبكيفية قاطعة، على بنية صفات هذه المنظومة وفي مقدمة هذه الصفات التجانس[7]. ذلك أنه على الرغم من أنه توجد داخل المنظومة الإثنية الاجتماعية تكوينات متصارعة إلا أن الانقسام الطبيعي فيها لا يؤدّي إلى تدمير تكاملها حتى وإن أدّى، مع ذلك، الى ظهور قسمات إثنية تلتصق بجماعات خاصة (مثل الطبقة، الطائفة)... الخ[8].

والإشارة إلى «التجانس» هنا ربما تلقي المزيد من الضوء على سيرورة التعريب في مصر، مع ملاحظة أننا لا نفرض هنا قالباً نظرياً جامداً. فنحن بإزاء واقع له خصوصيته، فضلاً عن أن تمثّل الواقع الملموس بكل غناه وتنوعه يتطلب في التطبيق إضافة من هنا وإضافة هناك[9]. ولكن هذا لا يعني أيضاً التورط في محاولات انتقائية.

والذي حدث هو أن الاسلام انتشر في مصر في بيئة طبيعية وجغرافية لم يطرأ عليها أيضاً تغيير بعد مجيء العرب الى مصر. كما تعاملت الهجرات العربية مع تركيبة اقتصادية اجتماعية تميّز عدد من عناصرها المادية والايديولوجية بقدر من الثبات ملحوظ. وفي الوقت نفسه فإن الاثنية العربية الوافدة الى مصر كانت أبرز قسماتها ثقافية في المحل الأول وفي مقدّمتها اللغة والدين الاسلامي. ولكننا نعلم أن هذه القسمات لم تستقر نهائياً وتتغلّب وفقاً لتخطيط مسبق أو بوتائر متساوية. وعلى سبيل المثال فإنه على الرغم من أنّ انتشار الإسلام كان أسرع بين المصريين، الا أن انتشار العربية كان أعم[10]. ومن هنا فإنّ تحول القبط الى اللغة العربية تظهر خصوصيته من ناحيتين:

الأولى: في أن العربية التي تحدثوها لم تكن لغة مشتركة في دولة متعددة القوميات (كالانكليزية في الهند مثلاً). فمثل هذه اللغة المشتركة، اذا صح أنها تحقق الاتصال بين الناس على المستويات السياسية والاقتصادية والقانونية الا أنها لا تحفز اهتمام حياتهم العقلية[11].

الثانية: ولعلّ هذا هو الأهم، هي أن اللغة في حياة جماعة إثنية ليست مجرد أداة

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٩) «Ethnie et nation,» dans: Victor Koslov, *La Nouvelle critique* (Paris: Editions sociales, 1974), p. 32.

(١٠) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ص ٣٠٧.

(١١) «Ethnie et nation,» p. 28.

للاتصال وإنما هي وسيلة لتطوير الأشكال الأساسية لثقافتها. فاللغة التي يتمّ تعلمها وتطويرها هي وحدها التي يمكن أن تعبّر عن الفروق متناهية الدقة في حياة الناس الروحية ومن خلال أقل عدد من الكلمات[١٢]. ولهذا، فإنه قد يحدث بمرور الوقت، أن الناس الذين يغيّرون لغتهم، يغيّرون أيضاً انتماءهم الاثني، وإن كان هذا لا يتم الا في الجيلين الثاني والثالث[١٣]. وعلى ضوء هذا احتل المؤشر اللغوي ـ وما زال ـ مكانه في التكوين الجديد للشعب المصري بعد فتح العرب لمصر.

وفيما يتعلق بقضية الدين، يذهب بعض الباحثين إلى أنّ الدين يظل عند تحديد الإثنية قَسَمة من قَسَماتها المميِّزة[١٤]. ففي فجر نشأة بعض الأمم كان يصعب التفريق بين الحركات الدينية والحركات القومية أو بين العاطفة الدينية والوعي الذاتي القومي المتعاظم[١٥]. وتأسيساً على ما تقدم يصبح مشروعاً أن نسأل الى أي حدّ يمكن القول بأن توزّع المصريين ما بين أكثرية مسلمة وأقلية مسيحية (قبطية) يضعنا أمام «إثنيتين» هما من الاختلاف بحيث لا يجوز أن نتحدث عن قيام درجة من التجانس والتكامل بينهما تبرّر الحديث عن وجود شعب واحد.

الاجابة هي: انه من المعروف أنّ قضية الدين تعالج في علم الاجتماع على أنّ لكل دين ثلاثة أوجه رئيسة: عقائدية وطقوسية وأخلاقية[١٦]. ويهمنا هنا أن نُعنى بالدين كثقافة. وفي هذا نكتفي بنقطتين:

الأولى: تتعلق بالنسق الأخلاقي في توجهاته العامة (أو في دوره الوظيفي) وما يتضمّنه من معايير للسلوك العملي. فهنا قد نجد بعض اختلافات أو فروق بين المسلمين والقبط. ولكن مساحة الالتقاء والاتفاق أشمل. وما حدث بعد مجيء العرب وانتشار الاسلام بين المصريين هو أنه كان هناك بعض عادات وقيم لم يكن يقرّها الدين الجديد فتعرضت أو تعرض بعضها لعملية إزاحة، كلية أو جزئية. كما انتقل الى القبط قدر من القيم والعادات الجديدة[١٧].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٦) Bronislaw Malinowski, «On Social Functions of Religion,» in: Talcott Parsons [et al.], eds., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, 2 vols. (New York: Free Press of Glencoe, 1961), vol. 2, p. 1092.

(١٧) احمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ١٣٧. انظر ايضاً: جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١)، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

الثانية: تتعلّق بما يسمّى «بالدين الشعبي» الذي يتمثل في «الاختيار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله» وذلك بالتعبد للأولياء والزيارات، كما ويعتمد على التأويل والرموز والصور لأشخاص «أكثر من التشديد على النصوص والشريعة»[١٨].

وفي المجتمع المصري الذي احتفظ بقدر كبير من الموروثات الثقافية الدينية السابقة على الاسلام «كانت للدين الشعبي» سيطرة واضحة، وكانت أقوى ما تكون في صفوف الأكثرية الساحقة من السكان من: الفلاحين وفقراء المدن، والقطاعات الواسعة من الفئات الوسطى الصغيرة. وفي اطار مكونات هذا الدين وعلى امتداد قرون عديدة كان يتشابه ويتقارب الى حد كبير ـ بل وأحياناً يتطابق ـ العديد من الممارسات اليومية للمسلمين والقبط. تكفي الإشارة هنا الى الدور الذي يلعبه الأولياء عند المسلمين، والقديسون المحليون أو الشهداء عند القبط. فهؤلاء وأولئك يقيمون الموالد اعتقاداً جازماً بشفاعتهم وبالمعجزات التي يمكن أن يساعدوا على تحقيقها. ثم ما يرتبط بذلك من طقوس واجبة الأداء[١٩] يحفزهم الى ذلك واقع أن الطبقات الشعبية الفقيرة ـ وربما كان هذا مبرر قيام الدين الشعبي ـ لا تكتفي بمجرد التعاليم الدينية المجردة، بل تحتاج الى «وسيط يتجسد في شخص صالح يتحسّس مآسيهم ويساعدهم على حل مشكلاتهم وينصرهم ضد ظالميهم ويتكلم لغتهم»[٢٠].

وبعد ذلك ـ وهذا هو الأمر الحاسم ـ ليس من العسير على أي باحث أن يرى بالعين المجردة أن الأكثرية الساحقة من السكان قد دخلت ـ بمسلميها وقبطها ـ وبمعزل عن إرادتها وعبر مساحة زمنية طويلة ـ على الأقل ـ في ثلاث عمليات حيوية شاركوا فيها جميعاً وهي:

- إنتاج الخيرات المادية اللازمة للوجود.
- إعادة الانتاج بالمعنى البيولوجي أي ولادة أجيال جديدة.
- إعادة الانتاج بالمعنى الاجتماعي، أي نقل القيم الثقافية الاجتماعية (المادي منها والروحي) والتقاليد الى أجيال جديدة.

وإن هذه العمليات قد دخل في نسجها الدين الشعبي في جوانبه الحضارية فأثّر فيها

---

(١٨) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٩) لاعتبارات تتعلق بحجم الدراسة، نكتفي بالاحالة الى المصادر التالية: سيد عويس، الابداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن الأولياء والقديسين في مصر (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١)، ص ٦ ـ ١٠، ٢٠ ـ ٢٦، ٣٤ و٤٣، وسيد عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦). انظر أيضاً: وليم نظير، العادات المصرية بين الأمس واليوم (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص ١٠ ـ ١٩، ٢٢ ـ ٢٥ و٢٦ ـ ٢٧.

(٢٠) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

وتأثر بها. وأن هذه العمليات كانت من العوامل التي شكلت الأسس الراسخة للتكامل بين المسلمين والقبط.

ولا يعني هذا أن النسق الاجتماعي المصري قد خلا عبر تطوره البطيء من عوامل الصراع التي وجدت على مستويات إثنية أو دينية أو طبقية. لكن الدين وإن عُدَّ قَسَمة من قَسَمات الإثنية لم يَقْسم - في التحليل الأخير - المسلمين والقبط الى أمتين. ذلك أننا نستطيع أن نضيف الى اللغة والثقافة - وهما من القَسَمات الرئيسة المميّزة لإثنية ما - عاملي الأرض وتنظيم الدولة كقسمتين مميزتين في حالة مصر. هذا على الرغم من أن بعض الباحثين يذهب الى أن الأرض ليس لها مضمون إثني ملحوظ بالدرجة نفسها التي للغة والثقافة[21]. غير أن الأرض (في حالة كحالة مصر) شكّلت على الدوام الأساس المادي لتكوّن الجماعة الإثنية، فإنه لكي تترقّى العلاقات بين الناس، يتعين عليهم بداهة أن يعيشوا في جوار بعضهم البعض. وحتى اذا فرضنا أن من يعيش على الأرض ذاتها ناس يتكلمون لغات مختلفة فإنه يمكن أن ينصهروا في شعب واحد[22]. وفي هذا السياق أيضاً يمكن أن نستعيد بوجه خاص ما هو معروف عن الدور الذي لعبته الدولة في فرض الوحدة على مجتمع تختل أموره اذا اختلت وحدته.

ثم نعود مرة أخرى الى مفهوم «الجماعة الاثنية».

وهنا نتفق مع ما يذهب اليه بعض الباحثين من أن قدراً كبيراً من الالتباس ما زال يحيط بمصطلحات مثل «الجماعة الاثنية» و«الجماعة العرقية» وبعض المصطلحات الأخرى. وعندهم أن المشتغلين بعلم الاجتماع قد نبذوا تعريف الجماعات الاجتماعية بمصطلحات تشير الى تركيبهم الموروث (الدم أو العرق). ذلك أن الجماعات الاجتماعية تعرف بالاشارة الى ما هو مشترك بين أعضائها من ثقافة كاللغة، والعادات الجمعية والمؤسسات وأن هناك فرقاً بين جماعة تطالب بالتميز الاثني وبين جماعة يفرض عليها التميز من قبل جماعة سياسية تتفوق عليها في سياق الصراع السياسي. وبالتالي فإن ما يشار اليه تحت اسم الوضع الإثني ربما يؤول أساساً: إما الى الانفصال القومي وإما الى الخضوع السياسي. ومن ثم فإن غموض تعريف الجماعة الإثنية يعكس الصراعات السياسية في المجتمع حول تقبل جماعة في عضويتها أو استبعادها منها[23].

وتعليقنا على هذا الرأي يتلخص في أن العلاقة التاريخية بين المسلمين والقبط لم يكن

---

(٢١) «Ethnie et nation,» p. 29.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢٣) Art.: «Ethnic Group,» in: N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954).

وارداً في أحد مقوماتها مفهوم النزعة الانفصالية على الأقل لأنه لم تنشأ في مصر أوضاع تاريخية خاصة تدفع الى فصل الجماعة المسيحية أو انفصالها عن مجتمعها الأكبر، أو تؤدي الى اختصاص القبط بالسكن في جهة معينة من جهات القطر. وبالإضافة لم تدخل النزعة الانفصالية ضمن محركات التوتر الذي يثور بين الجماعتين، بالغةً مابلغت شدة هذا التوتر.

ونعتقد أن ما هو مطلوب لتفادي الإيغال في التشديد على الفروق الإثنية بين المسلمين والقبط يتطلب أن تكون لنا رؤية محددة للصراعات التي توصف عادة بأنها ذات طابع إثني. ونحن ننطلق في هذا من واقع أن القسمات الإثنية تخلق في داخل مجتمع معين. ومن ثم فهي متحركة بمعنى أنّ قسماتها تتأكد في ظروف معينة، كما يمكن أن تتراجع أو تضمر، بل ويتم تذويبها في ظروف أخرى. ومن هنا يتعينّ أن نفرق داخل محركات التوتر أو الصراع بين ما هو إثني محض وبين ما هو اجتماعي، أي طبقي أو سياسي في التحليل الأخير[٢٤].

فاذا فعلنا هذا، واضعين في الاعتبار أن التفاعل بين المسلمين والقبط تتحكم فيه عوامل عديدة تتصل في كل مرحلة تاريخية بمستوى تطور المجتمع، وبالعناصر المؤثرة في النسق الثقافي السائد، وبالتراث التاريخي المشترك، وبالدور الذي تلعبه الدولة ومناهجها في ضبط الصراعات المختلفة، والموقف العام والمشترك في مواجهة السيطرة الأجنبية والسياسات الاستعمارية عموماً، إضافة الى المناخ الاجتماعي العام، نقول: إذا فعلنا هذا، أمكننا أن نصل ـ اذا استخدمنا مصطلح الإثنية ومشتقاته ـ الى هذه المحصلة العامة وهي أننا ـ في مصر ـ بإزاء جماعة إثنية واحدة تتكلم اللغة نفسها (Ethnolinguistic) نفسها، ولها ثقافة عامة مشتركة (Ethnocultural)، وتعيش في دولة واحدة (Ethnopolitical)، وتشكل في النهاية كياناً اجتماعياً واحداً. أي إننا بإزاء شعب واحد.

---

(٢٤) ربما كان من الأمور ذات الدلالة أن المرحوم توفيق حبيب صاحب كتاب: **تذكار المؤتمر القبطي الأول**، الذي عقد عام ١٩١١ في مناخ شقاق طائفي، تحدّث عن الدواعي التي دعت الى عقد هذا المؤتمر فقال: أن قيام الأقباط بطلب المساواة في المرافق العامة يرجع الى سببين: أولهما، انتشار الوعي بأن «مقتضيات الزمان والشريعة التي تتمشى عليها البلاد تحتمان المساواة». والثاني، هو أن الحركة (الثورة) العرابية، وقد تمت لمصلحةالمصريين ضد الأتراك، لم يتمتع الأقباط بشيء من ثمراتها. في حين احتكر المصريون المسلمون أهم وظائف الحكومة ـ وقد كانوا مبعدين عنها ـ بعد أن أزاحوا الأتراك عنها. انظر: توفيق حبيب، **تذكارالمؤتمر القبطي الأول** (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩١١)، ص ٧.

في الوقت نفسه، هاجم الشيخ رشيد رضا في المؤيد، الحركة التي أحاطت بعقد المؤتمر القبطي فكتب في جريدة المؤيد يقول: «إن الأقباط يجب الاّ يغرهم أن ثروتهم النسبية أوسع من ثروة المسلمين، لأن المسلمين اذا تعصبوا (امتنعوا عن العمل) فإن الأقباط لا يستطيعون أن يجدوا المزارعين والعاملين الاّ من المسلمين الذين يستطيعون أن يقهروا الأقباط بالاعتصاب (الاضراب) الذي بدأ التفرنج ينفخ روحه في مصر». المصدر نفسه، ص ٢٤٤. فهنا يخفي وضع «طائفي» معين الاسباب الحقيقية السياسية والاجتماعية للتوتر الذي ساد في ذلك الوقت بين المسلمين والأقباط.

ثانياً: عن مفهوم «الأقلية»

يستخدم مصطلح «الأقلية»، في بعض الأحيان، كمرادف لمصطلح الجماعات الإثنية والعرقية والدينية. ويكون المصطلح مرادفاً للجماعة الإثنية عندما لا يتضمن وجوده فروقاً فيها تعتبرها الأكثرية صفاتٍ منحطةً.

وفي جميع الأحوال يتضمّن تعريف الأقلية الاشارة الى جماعة اجتماعية يتمّ فرزها عن غيرها في المجتمع الذي تعيش فيه لصفات تختص بها: جسميّة وثقافية تحمل على معاملتها معاملة غير متساوية فتعتبر نفسها محل تمييز جمعي، كما يتضمن وضع الأقلية استبعادها من المشاركة الكاملة في حياة المجتمع[٢٥].

على أنه قد طرحت تعريفات في اللجنة الفرعية للجنة حقوق الانسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات ـ وهما من اللجان التابعة للأمم المتحدة ـ استبعد منها أن يدخل في تعريف الأقلية ما يدل على أنها قليلة العدد أو أن لها صفات تراها الأكثرية منحطة. وجرى التركيز على أنها جماعة محكومة، وتحمل جنسية الدولة التي تعيش فيها، وإن صفاتها الإثنية والدينية واللغوية تجعلها متميزة عن بقية الشعب الذي تعيش فيه[٢٦].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ممثلي البلدان النامية في اللجنة الأخيرة قد أوضحوا في مداولاتهم حول تعريف الأقلية» أنه اذا ما أخذت بعين الاعتبار القسمات النوعية التاريخية والاقتصادية لبلادهم، فإنه لا محل لأن تطبق على القوميات هناك المعايير الأوروبية والتجربة الأوروبية[٢٧].

ومن المعروف أن القبط لا يرغمون على الاقامة في مناطق معينة من البلاد، وليست هناك قوانين أو لوائح تمييزية ضدهم، وليس لهم مكان خاص في التقسيم الاجتماعي للعمل، ولا يختصون بالمهن الوضيعة ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامة. كما لا يجري فرض الثقافة اللغوية عليهم.

ونخلص مما تقدم كله الى أن القبط لا يدخلون في التعريفات المتداولة في الدراسات السوسيولوجية الغربية عن الأقلية. وربما لا يكون في هذا شيء من التعسف اذا استعدنا ما هو معروف من أن أي «مفهوم» هو بذاته وجه من وجوه التحليل لظاهرة أو ظواهر بعينها.

(٢٥) Art.: «Minority,» in: J. Gould and W. L. Kolb, *A Dictionary of Social Sciences* (New York: Free Press, 1969).

(٢٦) Francesco Capotori, *Study on the Right of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Cultural Minorities* (New York: United Nations, 1979), p. 96.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

وفي النهاية، فإن هذه المحاولة لطرح مفهومي الإثنية والأقلية على المستوى النظري الإشكالي لا تدخل في باب الترف الفكري. وإنما ترتبط بما يجري طرحه على المستوى السوسيولوجي ويتعلق أساساً بموضوع «الهوية الإثنية».

فلقد لاحظ بعض الباحثين أنّ عقد السبعينات من هذا القرن قد غدا عقد «الهوية العرقية»[٢٨]. وتكتسب الملحوظة أهميتها من واقع أنه في ذلك العقد جرى التشديد على الهوية الدينية. فطرح بعض علماء الاجتماع[٢٩] الفرضية القائلة بأنّ العقيدة الدينية سوف تشهد في السبعينات صحوة جديدة في اللقاء بين المسيحية وبين الأديان الآسيوية. وعندهم أن الانتماء الديني سوف يكون موضوعه في هذه الحالة الاختيارات المختلفة بين الديانات المسيحية واليهودية والاسلامية والبوذية. ذلك أن الوضع الراهن هو بمثابة عالم من اللايقين. ومن هنا تصبح «الملة» للانسان العصري ضرورة نموذجية. فيستعين عليه أن يكون صاحب ملة. وسوف يكون اختياره هنا ذا طابع «مسكوني»[٣٠] - (أو إذا شئنا على اتساع العالم في الامتداد والنفوذ) وانه في يوم من الأيام، ومع أزمة الحداثة «ستكون هناك اليقظة الجبارة للقوى الدينية»[٣١].

وتكمن المفارقة في هذه الفرضية أو «النبوءة» كما لاحظ بعض الباحثين في أنه على امتداد العشرين عاماً التي سبقت عقد السبعينات، شغل علماء الاجتماع بقضية العلمانية، وتركز حوارهم على أنّ المستقبل هو لِلّادينية[٣٢].

فهنا، اذا نظرنا الى صورة للعالم يتم تقسيمه بمقتضاها الى كتل دينية كبرى (دولية) ثم الى شعارات تتبناها حركات دينية موغلة في اتجاهها المحافظ وتدعو - مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية - الى الدفاع تارة عن الحضارة المسيحية وتارة عن الحضارة «اليهودية المسيحية»[٣٣] فإن التساؤلات عن محاولات ترمي الى اسقاط الحركات القومية وإلى تفتيت الهوية القومية ونفيها وإحلال هويات أخرى محلّها، نقول إن هذه التساؤلات تصبح مشروعة تماماً ومثيرة للانتباه.

---

(٢٨) عبد الله سليمان أبو كاشف، «نحو بناء نموذج لمفهوم الهوية في العالم الثالث،» المنار، السنة ١، العدد ٨ (آب/اغسطس ١٩٨٥)، ص ٢٦.

(٢٩) الاشارة هنا الى عالم الاجتماع الامريكي Peter Berger.

(٣٠) (Ecumenical) و «الحركة المسكونية» المعروفة بهذا الاسم، تهدف الى اقامة اشكال من الاتحاد، أو الوحدة أو التعاون بين جميع الكنائس المسيحية في العالم على اختلاف مذاهبها.

(٣١) Roberto Cipriani, «Secularisation ou retour du sacre,» paper presented at: Mourad Wahba, ed., *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation* (Cairo: Egyptian Bookshop, 1983), pp. 98-99.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٣) عن حركة «الأغلبية الأخلاقية» انظر:

Guy Sorman, *La Révolution conservatice* (Paris : Fayard, 1983), pp. 131-145.

خَاتِمَـة

مُحَاولة لإلقَاءِ نَظرة مُسْتقبَلِيَّة

حاولنا فيما تقدم ـ وفي خطوط عامة ـ ان نرصد اهم العوامل البيئية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي كان يتم من خلالها في حقب مختلفة من تاريخ مصر العربية ارساء اسس للتكامل الاجتماعي بين المسلمين والقبط.

ويقدر الباحث أن هذه العوامل يتعين ان تؤخذ على الدوام بالحسبان عند محاولة تحديد خطوط عامة لرؤية مستقبلية لسيرورة التفاعل بين المسلمين والقبط. فواقع الأمر أن هذه العوامل تشكل في مجموعها الخبرة التاريخية المشتركة للمصريين. ومن ثم لا يجوز اسقاطها لأن محصلتها النهائية تمثلت في ظاهرتين رئيسيتين:

الأولى: هي ظاهرة التجانس بين سكان البلاد من مسلمين ومسيحيين.

والثانية: هي ظاهرة الإحساس والوعي بالمصير المشترك وبأن هذا الوطن لا يمكن تقسيمه. وهو الأمر الذي يفسر أنه في مواجهة الاخطار الخارجية كان يتم تجاوز أية مشكلة تسبب التوتر أو تثير الصراعات أو تنحيتها.

واذا صحّ ان هاتين الظاهرتين تشكلان الميراث الحيّ للماضي، فيتعين في الوقت نفسه أن نلقي نظرة على الحاضر، ذلك وصولاً إلى الحديث عن المستقبل.

وعند الكاتب أن المجتمع في مصر يتعرّض لنوعين من الأخطار التي تؤثر بعمق ليس فقط على مستقبل التكامل بين مسلمي مصر ومسيحيّيها، بل على مستقبل البلاد ذاته. ومصادر الخطر هنا خارجية وداخلية. وهي مترابطة ومتفاعلة فيما بينها.

هنا يتمثل الخطر الخارجي في أنّ «وجود العرب كافة مهدد في الصميم لأن الرأسمالية العالمية بقيادة امريكا، وقوتها الصهيونية الضاربة واولئك العرب الذين يخدمون ـ عن علم أو عن جهل ـ سياستها،

تعمل في اصرار على تعميق التجزئة، بل تحولها الى عملية تفتيت لا ينجو منها قطر واحد»[1].

ومصر بالطبع ليست مستثناة من ذلك. ومن بين قيادات الكنيسة القبطية من يرى ان احداث ايلول/ سبتمبر ١٩٨١ في مصر ترتبط بدور اسرائيل والولايات المتحدة الامريكية في المنطقة «لأن من مصلحة اسرائيل تفتيت مصر، وبذلك تسيطر على العالم العربي. ومصلحة امريكا مكافحة المد الشيوعي عن طريق اثارة النعرات الدينية. وبذلك التقت الأهداف. ولا ننسى ان امريكا من أزمنة طويلة تشجع اثارة الفتن الدينية وفي مصر بالتحديد»[2].

والقضية التي تستوجب الالتفات هنا هو أنّ القوة الضاربة في عملية التفتيت المستهدفة تمثلها الشركات العملاقة متعددة الجنسية (أو عابرة او متجاوزة القومية). وهي في الأساس أمريكية الجنسية ويزداد نفوذها على الدولة وبالتالي تزداد قدرتها على تقرير نهجها الاقتصادي والسياسي، وفرضه على السلطة الحاكمة في الولايات المتحدة[3] وفي الوقت نفسه، تدخل الكنيسة في المجتمع الرأسمالي الغربي لتكون جزءاً من الجهاز الايديولوجي للدولة[4]، ومكلفاً بالدفاع عن سياساتها وأهدافها.

وتتلخص استراتيجية الشركات العملاقة في العمل على توحيد العالم داخل نطاق النظام الرأسمالي، وفي الوقت ذاته، في تفتيته الى كيانات صغيرة تفرض عليها اشكالاً جديدة من التبعية في مقدمتها تحويل البلاد التي تنشط فيها إلى بلاد تعيش على استيراد التقنية وتعجز في الوقت ذاته عن انتاجها. ويدخل في هذا تصدير نمط الاستهلاك الترفي الذي ينتهي بأن يقتلع من المجتمع معنى قيمة العمل المنتج وما يرتبط بهذه القيمة من قيم الانتماء القومي والحرص على المقومات النوعية للثقافة القومية، والقدرة على الإبداع الحضاري. وفي مجتمع الاستهلاك هذا تختلّ المعايير فتنطلق حركة عفوية أو منظمة، ويغلب أن تكون ذات نزعة طائفية أو اتجاه سلفي.

وعلى المستوى الايديولوجي لا تعدم الشركات متعددة الجنسية مُنّظرين يبشّرون بقيام عالم جديد يتم فيه تخطي النزعة القومية وحدود الدولة الوطنية فلا تعود «الأمة الدولة» قوة

---

(١) اسماعيل صبري عبدالله، «الأمة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥)، ص ١٨.

(٢) سعد عبد الملاك، «حوار مع نيافة الأنبا غريغوريوس اسقف البحث العلمي والثقافة القبطية،» الشعب، ١٩٨٥/٣/٥.

(٣) رفيق سمهون، «العدوان الامريكي الاطلسي على لبنان،» مجلة قضايا السلم والاشتراكية، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، ص ٧٧.

(٤) Edward Bonsel, «Church, Science, State, Politics,» paper presented at: Mourad Wahba, ed., *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation* (Cairo: Egyptian Bookshop, 1983), pp. 52-53.

خلاقة في حياة الفرد الخاصة. وفي الوقت نفسه يروّجون لنموذج جديد لإنسان العصر يمثله هذا العالم أو الفني المتخصص الذي يتحرك عبر الحدود القومية ويتخطّاها ليضع علمه وتخصصه في خدمة ثورة العصر: الثورة التكنوترونية[٥].

وترتكز الشركات متعددة الجنسية في داخل البلدان التي تغزوها على الفئات الكومبرادورية. وقد لاحظ بعض الباحثين انه يتم في المنطقة العربية تشجيع طوائف معيّنة وتوجيهها نحو مواقع اقتصادية معينة. ثم تبدأ بعد ذلك ظاهرة الانقسام الطائفي في مقابل الانقسام الطبقي[٦]. وإذا صح أن الفروقات الطبقية والنظام الطبقي العام هما اللذان يسهمان في حصول النزاعات الطائفية وتجدّدها ـ وليست الفروق في المعتقد ـ الا أن ازدياد الثروة التي أدت في مجتمعات الخليج العربي الى حدوث فروق طبقية ـ هي التي أدت أيضاً «الى ظهور الطائفية بعد أن كانت قد تغلبت عليها الاتجاهات الوطنية»[٧].

وتتعرض مصر لهذه المخاطر التي يحملها تغلغل الشركات المتعددة الجنسية. ذلك أن مجتمع الاستهلاك الذي يراد ترسيخه يدفع الحراك الاجتماعي خاصة في صفوف الفئات الوسطى والفئات الوسطى الصغيرة في اتجاه افقي. وفي وضع اجتماعي اقتصادي شديد التأزم ينزع الأفراد والجماعات إلى تأكيد هويتهم والحفاظ عليها بالانتماء الى العائلة ومسقط الرأس والطائفة الدينية، وذلك على حساب الانتماء الأوسع الى الوطن وإلى الأمة. وهنا يتم تشويه طبيعة الصراع الطبقي لتصبح الفئات التي أشرنا اليها هي الحاضنة لعوامل الشقاق الديني والطائفي. يساعد على هذا أن القيود المفروضة على التعددية وضعف الحياة الحزبية يتسببان بدورهما في ضعف مستوى المشاركة المكفول للطبقات الشعبية والوطنية والقوى السياسية المعبّرة عنها، فيتم تحجيم دور الأحزاب السياسية في جذب أوسع القوى الاجتماعية والسياسية في صفوفها وتنظيمها. وفي هذا السياق يمكن أن يقع ـ وقد بدأ هذا بالفعل ـ بعض التطورات منها:

١ ـ أن يزداد الثقل السياسي لمختلف المؤسسات الدينية، الرسمية وغير الرسمية والاسلامية والمسيحية على السواء. وهي الظاهرة التي بدأت تظهر بوضوح في عقد السبعينات. وما زالت هناك إمكانية لأن تتسع حدودها تحت تأثير عوامل شتّى منها انكماش دور الدولة في تقديم الخدمات التي كانت تقدم في عقدي الخمسينات والستينات. ومنها أيضاً

(٥) Zbigniew Brezenski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era* (Madison, N. Y.: Penguin Books, [n. d.]), pp. 55-56.

(٦) محمود عبد الفضيل، «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: نظرة اجمالية نقدية،» (بحث اعدّ ضمن اطار مشروع المستقبلات العربية البديلة، القاهرة: منتدى العالم الثالث، شباط/فبراير ١٩٨٥). (غير منشور)

(٧) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٩.

ما يتعلّق بتزايد تأثير التحويلات المالية من المصريين المهاجرين أو العاملين في الخارج.

٢ ـ أن يزداد ارتباط نشاط الفئات الكومبرادورية الإسلامية والمسيحية في اتجاهات يتمّ في داخلها اندماج الانتماء الديني أو الطائفي بمصالح اقتصادية ضيقة، الأمر الذي يمكن أن يؤدي ـ وقد بدأ هذا بالفعل ـ الى قيام مؤسسات منفصلة: اقتصادية واجتماعية وثقافية اسلامية ومسيحية. وقد يشار هنا ـ على سبيل المثال ـ الى المؤسسات التعليمية الحرة التي تقام كمشروعات استثمارية ويتوزع فيها الأطفال والتلاميذ وفقاً لانتماءاتهم الدينية.

هنا يطرح تساؤل مشروع عن البدائل الممكنة إن في المدى الأقرب أو المدى الأبعد. ففي المدى الأقرب يمكن أن نتحدث إجمالاً عن احتمالين:

الأول: هو أنه لمّا كان معروفاً أن الأوضاع الداخلية للمجتمع تمثّل ـ من حيث القوة والضعف ـ الأساس الذي يحدّد قدرة المجتمع على صدّ فعل الاختراق الخارجي ـ أو تمكينه من تحقيق أهدافه ـ فإن استمرار الأزمة المجتمعية يحمل في طياته تطورات معاكسة لتعزيز التكامل بين المسلمين والمسيحيين. ليس هذا فحسب، بل إن هذه التطورات ستصيب بالتفتت كل جماعة على حدة. فتكثر الانقسامات هنا وهناك وتشتد نوازع التطرف والانكفاء على الذات.

الثاني: هو أن تتمكّن حركة سياسية او ائتلاف من قوى حزبية تقدمية وديموقراطية من أن تطرح أسساً محددة للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي تستجيب لها وتتبناها قطاعات عريضة من الطبقات والفئات الشعبية والوطنية. ومن المفترض أن تدور هذه الأسس حول محاور أربعة رئيسة:

أولها: إعادة الاعتبار لنهج النضال المناهض لتحالف الامبريالية والصهيونية وقوى التخلف المحلية تأكيداً على قيم الحفاظ على الاستقلال وإقامة العدالة الاجتماعية والتضامن العربي.

ثانيها: اصلاح اقتصادي يمكّن قطاعي الزراعة والصناعة من تغطية الجزء الأكبر من الاحتياجات الشعبية الأساسية خاصة من الغذاء والكساء والدواء.

ثالثها: إصلاح ديموقراطي يرسّخ ويصون مبادىء التعددية الحزبية بما يمكّن المواطنين من أن ينتظموا في أحزابهم المعبرة عنهم، وفي المنظمات الديموقراطية والاجتماعية التي تدافع عن مصالحهم وحقوقهم وأن يؤدي هذا الاصلاح الى تمكينهم من انتخاب ممثليهم الى المجالس الشعبية ويضع حداً لأية تجاوزات من قبل السلطة للمبادىء التي أقرها ميثاق حقوق الانسان وغيره من المواثيق الدولية.

رابعها: اصلاح عميق لنظم التربية والتعليم. يبدأ بالضرورة بترسيخ مبدأ المدرسة القومية الواحدة للمصريين كلهم على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والدينية بدون تمييز. وتغيير برامج الدراسة في الاتجاه الذي ينمّي في الدارسين حب المعرفة والتفكير على أسس عقلانية، وينمي ملكاتهم وأذواقهم الأدبية والفنية، ويربطهم بالتراث الحيّ لأمتهم، ويشجعهم على التفاعل مع الثقافات الانسانية الأخرى.

فهذه الأسس التي يمكن أن تتحوّل الى سياسات ترتبط بها وتساندها الطبقات الشعبية والوطنية من شأنها لا أن تدفع الى الامام قضية التكامل بين المصريين على اختلاف عقائدهم الدينية فحسب، بل إنها يمكن أن تؤدي الى تصحيح منهج طرح التناقضات الرئيسة التي تحتدم في داخل المجتمع فلا تعود الصراعات الطائفية الى مركز الاهتمام، كما أنها تساعد على تصحيح منهج طرح المطالب التي تتخذ شكلاً طائفياً وعلى حلّها. فهذه المطالب ستكون محل اهتمام الأحزاب ومطروحة على الرأي العام فلا تعود مجرد قضية مطروحة للمساومة بين الأجهزة البيروقراطية وبين قيادات مسيحية من الاكليروس أو من العلمانيين.

وفي هذا السياق يصبح وارداً ـ ضمن اطار وطني عام وليس من خارجه ـ أن يتمّ تقدم في مناقشة، أو التوصل الى حلول لعدد من المطالب التي تحتل مساحة مهمة من فكر الجماعة المسيحية في مصر، وذلك من قبيل المطالب التي تقدمها هيئات قبطية بين حين وآخر والتي تتعلق إن بتكافؤ الفرص في وظائف الحكومة والقطاع العام، أو التوسع في قبول الطلاب المسيحيين في كلية الشرطة والكليات العسكرية، أو التحاق الشباب القبطي بأقسام اللغة العربية وتدريسها وغير ذلك.

واذا كنّا قد شدّدنا على أن ظواهر التوتر بين المسلمين الأقباط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الاقتصادية الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع فإن هذا لا يعني أن هذه الظواهر ليست لها خصوصيتها بين مختلف الظواهر الاجتماعية. ومن ثم يتعين عدم إهمالها الى أن تتوافر شروط حلّها في المدى الأبعد، عندما يقوم مجتمع جديد. وعلى العكس، يلزم أن تواجه بالدراسة والمتابعة بحثاً عن الأسس التي تحكم أية حلول على المدى القريب. وهذا الأمر يزكيه واقع أنه في اطار عوامل داخلية معينة وتحت تأثير قوى خارجية تخصصت في تقنية الفتن الطائفية قد يحدث أن تنمو نزاعات ذات صبغة طائفية بالكيفية التي تؤدي الى انفصالها عن قاعدتها المادية المولّدة لها. وعند هذا الحد قد تنشأ بالتالي أوضاع تطلق عدداً من التداعيات الموجبة للشقاق.

وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من ذلك، فإن الخطأ أن ننطلق أيضاً ـ من الناحية المنهجية ـ الى وضع اية حلول إصلاحية للمدى القريب بمعزل عن الرؤية الشاملة للتناقضات الرئيسة التي يواجهها المجتمع المصري وللمناهج والحلول التي تطرحها القوى التقدمية

والديموقراطية العربية. ذلك أن الظاهرة الرئيسة والفاعلة ليست هي ظاهرة التوتر بين أصحاب العقائد والمذاهب الدينية المختلفة، وإنما هي ظاهرة حركة النضال الوطني والاجتماعي التي تستهدف التنمية الشاملة، والتحرر، والعدالة الاجتماعية والتوحد القومي والديموقراطية. فهذه الحركة التي عاودت صعودها في الأربعينات قد حققت مكتسبات مهمة، لا شك في ذلك. ولكنها أصيبت بإخفاقات وانتكاسات شديدة. وأصبحت هذه الإخفاقات منذ منتصف الستينات وعلى امتداد السبعينيات وحتى الآن في مركز اهتمام القوى التقدمية في مصر وفي مختلف الأقطار العربية. وتم هذا ـ وما زال ـ من خلال الدراسات المتعمقة على أساس من النقد والنقد الذاتي.

وربما جاز لنا أن نشير الى الخطوط العامة لمضمون هذه المحاولات التي هدفت الى كشف جذور الخلل في حركة النضال الوطني والاجتماعي في كل قطر وفي حركة الثورة العربية عموماً، آخذين بعين الاعتبار الفروق والاختلافات بين قطر وقطر من ناحية، واننا من ناحية أخرى نركز هنا ـ في المحل الأول ـ على مصر.

وربما لا نخطىء اذا لخّصنا مضمون هذه المحاولات في هذه العبارة وهي أن المهمة المطروحة هي تجديد الحضارة العربية الاسلامية وتحديد شروط هذا التجديد.

فإذا نظرنا الى المجتمع المصري فسوف نرى أنه يواجه تحديات غير مسبوقة إن في تاريخه القديم أو الوسيط أو الحديث: ويمكن أن نقدر حجمها بعملية تجريد ـ على ما في هذا من مخاطرة ـ لبعض المؤشرات العامة. فمنها نتبين أن المجتمع الزراعي التقليدي العتيد في مصر قد بدأت اسسه المادية تتآكل عبر عملية طويلة وبطيئة في العصر الحديث، لأسباب مختلفة داخلية وخارجية. وعلى الرغم من ذلك فقد استمر عدد من الأنساق الثقافية قائماً فيه بل وفاعلاً. وعلى الرغم من محاولات بذلت في عهود مختلفة لإقامة صناعة قوية في مصر، فإن المجتمع لم يتحول الى مجتمع صناعي، ولم تقم فيه قاعدة صناعية صلبة بدونها لا يزدهر العلم والتقنية على أساس من الأصالة والإبداع. والقطاع الزراعي وصل الى النقطة التي لم يعد قادراً فيها على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير الشعبية. ولم تترسخ تقاليد لمؤسسات ديموقراطية. ومع مجيء الحقبة النفطية والأخذ بما سمي «سياسة الانفتاح» استفحل تبديد موارد بشرية ومادية ثمينة. وأصيب النسق القيمي باختلال واضح، وعلى الأخص قيمة العمل المنتج. وعادت البلاد لتدخل في التخوم المرتبطة «بالمركز» أي بالنظام الرأسمالي العالمي. وأصبح تهميش دور مصر على الساحتين العربية والدولية أمراً وارداً. وساد مناخ عام معاكس للابداع، وعجزت قطاعات واسعة من الأجيال الشابة عن استشراف صورة للمستقبل فانكفأت الى الماضي لعلها تجد فيه حلولاً جاهزة لمعضلات الحاضر وتطلعات المستقبل.

وفي ظل أوضاع كهذه يبدو المجتمع أبعد ما يكون عن الارتفاع الى مستوى التحديات التي تفرضها ثورة العلم والتقنية وعن تقديم إسهام حقيقي في الاختراقات المذهلة لعلوم الفضاء والوراثة وفيزياء الانشطار النووي والالكترونات الدقيقة وغيرها من العلوم التي باتت تطرح معضلات فلسفية وأخلاقية واجتماعية، بعضها يتعلق بمصير الجنس البشري ذاته في العصر النووي، وبعضها الآخر بالتغييرات العميقة التي تحدثها ثورة العلم والتقنية في الطبيعة والمجتمع والإنسان. فلا مناص، والحال كذلك، من أن نطرح قضية تجديد المجتمع من منظور حضاري. وهو الأمر الذي بدأ يفرض نفسه على عدد متزايد من المفكرين والعلماء والباحثين العرب منذ منتصف الستينات وبرز بوضوح في عقد السبعينات[8].

ومن هذا المنظور بدأت عملية فحص ونقد لعدد من المفاهيم في اتجاه إعادة ضبطها وإغنائها بمضامين جديدة. ويحضرنا هنا من المفاهيم المرتبطة بموضوع دراستنا:

١ ـ مفهوم التنمية المستقلة: فهنا يجري التأكيد على أن هذا المفهوم لا ينبغي حصره في اطار خطط فنية تقليدية تحقق النمو الاقتصادي فحسب، وذلك من واقع أن التنمية المستقلة هي عملية جوهرها الاعتماد على النفس. وأنها من حيث هي كذلك لها جوانبها التي ترتبط ارتباط وجود بأهداف التحرر والعدالة الاجتماعية والتوحيد القومي وتحديد مركز البلد المعني على الساحة الدولية[9]. والتنمية المستقلة ـ من حيث هي كذلك ـ لها جوانبها الحضارية فترتبط بالديموقراطية حين تعتمد على المواطن كمشارك وفاعل في صناعة القرار. وتُعلي شأن الابداع والأصالة عندما تتجه الى تطويع التقنية لمتطلبات البيئة المحلية وتتعامل في حدود ضيقة مع التقنيات المستوردة. وتمثل التنمية المستقلة مرحلة انتقالية الى الاشتراكية التي تعني القضاء على استغلال الانسان للانسان، وتُعنى بتحديد الطريق الخاص الى المجتمع الاشتراكي في مواجهة مع النظام الرأسمالي العالمي، كما أنها لا تنقل نموذجاً اشتراكياً قائماً. ومن هنا يدخل في مفهوم التنمية المستقلة توظيف العناصر الفاعلة في الثقافة القومية[10].

٢ ـ مفهوم القومية العربية: ويشار هنا الى أن مفاهيم القومية، والعروبة، والوحدة

---

(٨) نشير هنا الى ما صدر من أعمال عن بعض مراكز الدراسات العربية وما نشر من بحوث وندوات. ونخص بالذكر ـ في حدود ما نعلمه ـ الدراسات والبحوث التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وعن منتدى العالم الثالث، مكتب الشرق الأوسط بالقاهرة، وتلك التي صدرت بالتعاون مع هاتين المؤسستين والتي عرضت للمجتمع العربي ولقضاياه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

(٩) ابراهيم سعد الدين [وآخرون]، صور المستقبل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٩ ـ ١٧. انظر ايضاً: اسماعيل صبري عبدالله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهول،» ورقة قدّمت الى: ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزمتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نيون (سويسرا)، ٢٢ ـ ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

(١٠) سعد الدين [وآخرون]، المصدر نفسه، وعبدالله، المصدر نفسه.

العربية، قد تطورت منذ الخمسينات واغتنت بمضامين أكثر تحديداً.

وفي تقديرنا أن هذا راجع الى ثلاثة أمور:

- الجهد الذي بذله مفكرون قوميون كان في الصدارة منهم العلامة أبو خلدون ساطع الحصري.

- ظهور تيار وحدوي جماهيري تحت تأثير قيادة جمال عبد الناصر لثورة يوليو ١٩٥٢.

- الإسهام - بالإضافة والنقد - الذي قدمه مفكرون وباحثون من عدة اقطار عربية، هؤلاء الذين عاصروا تطور حركة الوحدة العربية في الخمسينات والستينات.

فهنا بدأ جهد لصياغة مفهوم علمي للقومية العربية وجرى التشديد على أنها تعني من ناحية، حقيقة لغوية وثقافية واجتماعية، وانها تخلو، من الناحية الأخرى، من أي مضمون عرقي أو سلالي[١١].

وحددت بعض الاجتهادات المهمة في هذا المجال أنّ مصطلح «القومية العربية» يشير الى:

«رابطة الانتماء التي تجمع المجموعة السكانية القاطنة في المنطقة التي يسميها الداعون الى الوحدة العربية باسم الوطن العربي. وتتمثل المقومات الأساسية لهذه الرابطة في وحدة اللغة، والأرض والمصالح وتراث ثقافي مشترك هو الحضارة العربية الاسلامية»[١٢] وان الاسلام يدخل هنا «كثقافة باعتباره مكوناً من مكونات الهويةالقومية. غير ان هذا لا يعني أن رابطة الدين تحلّ محلّ الرابطة القومية. كما أنه ليس وارداً في مفهوم القومية العربية أن توظّف من قبل قوى اجتماعية أو أنظمة حاكمة لمصادرة وطمس حركة الصراع الاجتماعي من أجل اقامة مجتمع الكفاية والعدل»[١٣].

ومن هذا يتضح أن ثمة تشديداً على المحتوى التقدمي للقومية العربية وذلك من حيث أنها تشكل النقيض لاستمرار قيام الهياكل الاجتماعية المتخلفة من قبلية وعشائرية وطائفية. بالإضافة الى أن وسيلتها الى تصفية هذه الهياكل هي تحقيق النمو الاجتماعي بالكيفية التي تستثمر موارد الوطن العربي وإمكاناته لخدمة مصلحة أوسع الجماهير الشعبية. وفي الوقت نفسه فإن للقومية العربية محتوى انسانياً ينفي عنها كونها عرقية أو تعصبية. وأنه من هذا المنظور فإن وجود أقليات قومية في الوطن العربي لا ينبغي أن ينظر اليه كمصدر تهديد

---

(١١) السيد يسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٢٧ - ١٣١.

(١٢) انظر: عبد الرحمن منيف، «القومية العربية والهوية والثورة،» ورقة قدّمت الى: ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزمتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نيون (سويسرا)، ٢٢ - ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

(١٣) يسين، المصدر نفسه، ومنيف، المصدر نفسه.

للوحدة العربية كما هو مصدر لتنوع الثقافات وتعايشها وتفاعلها في إطار الوطن الواحد. وفي هذا السياق أيضاً يتم التأكيد على أن تعامل الأكثرية المسلمة مع غير المسلمين من مسيحيين ويهود ينطلق من أن هؤلاء كانوا شركاء في بناء الحضارة الاسلامية وإغنائها[14].

٣ ـ **مفهوم الديموقراطية**: أن تقوم سلطة ما بتضمين الدستور والقوانين النصوص التي تستلهم ميثاق حقوق الانسان وغيره من المواثيق، فهذا أمر جيد. وفي الوقت نفسه فإن الديموقراطية لن تكون مجرد إضافة الى مشروع النهضة القومية، إنها هدف ووسيلة، وشرط وضمان في آن واحد. ولكن الأمر المقطوع به، في النهاية هو ضرورة العمل التثقيفي (أو التنويري) الذي يرسخ عبر آليات محددة عدداً من المبادىء، في مقدمتها:

ـ الاقرار بمبدأ التعددية السياسية وتداول السلطة شرعاً.

ـ مبدأ المواطنة يقوم على أساس أن أصل المواطن الاجتماعي أو عقيدته أو ديانته أو مذهبه السياسي لا يجوز أن يوظف سياسياً بما يجعل منه شكلاً من أشكال التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات وفي توزيع الثروة الأهلية.

ـ حق الجماهير الذي لا ينازع في أن يختاروا حكّامهم وأن يحجبوا عنهم الثقة وذلك عبر آليات لها من القوة والرسوخ ما يمكّن الجماهير من اختيار ممثليهم الى المجالس المنتخبة.

ـ ضمان حرية العقيدة بما يمنع الدولة من التدخل في شؤون مختلف المذاهب والطوائف الدينية ويقرّ حقها في التعبير عن ثقافتها الخاصة أو الفرعية، وبما يحول أيضاً دون توجّه اصحاب هذه الطوائف والمذاهب إلى صبغ الدولة بالصبغة الثيوقراطية.

إن هذه المفاهيم التي تدخل مع غيرها كمكّونات في مشروع التجديد الحضاري مطلوبة لضمان تماسك المجتمع ككل، وهي مطلوبة أيضاً لتحقيق تكامل قويّ بين المسلمين والمسيحيين. ذلك أن ما تحققه التنمية المستقلة يرسي أسس الاندماج على مستويات اقتصادية اجتماعية. والقومية العربية بالمفهوم الذي سبقت الاشارة اليه تطرح أسس الاندماج على المستوى القومي. واعمال مبادىء الديموقراطية بطرح أسس الاندماج على المستوى السياسي.

غير أن ترسيخ هذه المفاهيم إنما هو ـ في الوقت ذاته ـ ضمان ضد تفتيت الأكثرية المسلمة في المحل الأول. لأن هذا هو الهدف الحقيقي والنهائي للقوى الخارجية التي تحاول اختراق مجتمع المصريين. ولن يكون مثل هذا الأمر في مصلحة المسلمين ولن يكون قبل كل شيء في مصلحة المسيحيين لأن الطائفية تولّد الطائفية والانقسام يولّد الانقسام. ومن الناحية العملية، ومع استدعاء الخبرة التاريخية، ومن خلال نهضة حضارية تتجدّد شروط الاندماج فلا يتحول القبط الى أقلية، وإنما هم شركاء في الحياة الواحدة والمصير الواحد للشعب الواحد.

---

(١٤) يسين، المصدر نفسه، ومنيف، المصدر نفسه.

المَـراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، سعد الدين (محرّر). **مصر في ربع قرن، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي**. بيروت: معهد الانماء العربي؛ طرابلس (ليبيا): الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨١.

ــــ (مشرف). **عروبة مصر: حوار السبعينات**. دراسات تحليلية بأقلام: السيد يسين، احمد يوسف احمد، خيري عزيز، عبد العاطي محمد احمد، جهاد عودة وهاني المعدّاوي. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ١٩٧٨.

ابن اياس، ابو البركات محمد بن احمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور**. حققها وكتب لها المقدمة والفهارس محمد مصطفى. ط ٢ مصورة عن ط ١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

ابن ظهيرة، جمال الدين محمد بن امين. **المحاسن الباهرة في تاريخ مصر والقاهرة**. تحقيق مصطفى السقا وكامل المهندس. القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، ١٩٦٩.

ابن عبد الظاهر، محيي الدين عبد الله. **تشريف الايام والعصور في سيرة الملك المنصور**. تحقيق مراد كامل. مراجعة محمد علي النجار. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١.

ابن المقفع، ساويرس. **كتاب مصباح العقل**. تقديم وتحقيق الأب سمير خليل اليسوعي. القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨. (سلسلة التراث العربي المسيحي، ١)

احمرانيان، جان. **اللقاء المسيحي الاسلامي: حوار، مبادىء، تاريخ**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٠.

ارنولد، توماس و. **الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية**. ترجمة وتعليق حسن ابراهيم حسن، عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

اسكاروس، توفيق. نوابغ الاقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر. القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣.

امين، احمد. ضحى الاسلام. ط ٩. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧. ٣ ج. ج ١: بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الأول.

انيس، ابراهيم. اللغة بين القومية والعالمية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

الايضاحات الجليلة في تاريخ حوادث المسألة القبطية. جمعة وألفه بطرس وابراهيم. طبع بالمطبعة الانكليزية بمصر، ١٨٩٣ م - ١٦٠٩ للشهداء.

بتري، و. م. فلندر. الحياة الاجتماعية في مصر الفرعونية. ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

بتلر، ألفرد ج. فتح العرب لمصر. ترجمة فريد ابو حديد. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣.

بحر، سميرة. الاقباط في الحياة السياسية المصرية. تقديم علي احمد عبد القادر. القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٩.

بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

بركات، علي. تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ - ١٨١٤. القاهرة: دار الثقافة الجدديدة، ١٩٧٧.

البري، عبد الله خورشيد. القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧.

البشري، طارق. المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

بل، هارولد ادريس. الهلينية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي. ترجمة زكي علي. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

بلدي، نجيب. تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.

بيومي، زكريا سليمان. الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩.

تاجر، جاك. اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢. القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١.

تادرس، رمزي. الاقباط في القرن العشرين. القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ - ١٩١١. ٤ ج؛ القاهرة: مطبعة رعمسيس، ١٩١١. ٥ ج في ١.

ترتون، آرثر ستانلي. اهل الذمة في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.

تشايلد، ف. جوردون. التطور الاجتماعي. ترجمة لطفي فطيم. مراجعة كمال الملاخ. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤.

توفيق، عمر كمال. **تاريخ الدولة البيزنطية**. الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
جب، هاملتون وهارولد بوون. **المجتمع الاسلامي والغرب**. ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى. مراجعة احمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١. ٢ ج.
جمعية التوفيق المركزية. **بعدم المشورة يسقط الشعب، وبكثرة المشيرين الخلاص او ضرورة تشكيل مجلس للملة القبطية**. طبعت بالمطبعة العمومية بمصر «يوسف آصاف»، [د. ت.].
ــــ. **نواح الكنيسة القبطية الارثوذكسية على تبديد بنيها من سوء رعاية الطغمة الاكليريكية**. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٣.
الجنابي، احمد نصيف. **الدراسات اللغوية والنحوية في مصر منذ نشأتها حتى نهاية القرن الرابع الهجري**. القاهرة: دار التراث بمساعدة الجامعة المستنصرية ببغداد، ١٩٧٧.
حبيب، توفيق. **تذكار المؤتمر القبطي الاول**. القاهرة: مطبعة الاخبار، ١٩١١.
حبيب، رؤوف. **المخطوطات القبطية**. القاهرة: مكتبة المحبة، [د. ت.].
حتي، فيليب، ادورد جرجي وجبرائيل جبور. **تاريخ العرب**. ط ٥ منقحة. بيروت: دار غندور للطباعة والنشر، ١٩٧٤.
حجازي، احمد عبد المعطي. **رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق**. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.
حجازي، محمود فهمي. **اللغة العربية عبر القرون**. القاهرة: دار الثقافة للطبع والنشر، ١٩٧٨.
حسين، محمد كامل. **ادبنا العربي في عصر الولاة**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.
حمدان، جمال. **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٧؛ القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١. (كتاب الهلال، ١٩٦)
حمودة، عادل. **مصاحف وقنابل: قصة تنظيم الجهاد**. ط ٢. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٦.
حنا، ميلاد. **نعم اقباط ولكن مصريون**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.
الحويري، محمود محمد. **اسوان في العصور الوسطى**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
خاكي، احمد. **رسائل من مصر: حياة لوسي دف جوردون في مصر، ١٨٦٢ - ١٨٦٩**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.
دراج، احمد. **المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.
دستور جمهورية مصر العربية.
رزق، يونان لبيب. **الأحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ - ١٩٨٤**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤. (كتاب الهلال، ٤٠٨)
رسالة مارمينا العجايبي. الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٧٩.
رسالة مارمينا العجايبي في عيد النيروز. الاسكندرية: جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٤٧.
رمضان، عبد العظيم محمد ابراهيم. **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨**. بيروت: الوطن العربي، ١٩٧٣. ٢ ج.

رياض، زاهر. المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.
ريفلين، هيلين آن. الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر. ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
زغيب، ميخائيل. فرِّق تسد: الوحدة الوطنية والاخلاق القومية. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.
سالم، لطيفة محمد. القوى الاجتماعية في الثورة العرابية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
سامح، كمال الدين. العمارة في صدر الاسلام. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
سرجنت، ر. ب. (محرّر). المدينة الاسلامية. ترجمة احمد تعلب. باريس: اليونسكو، السيكومور، ١٩٨٣.
سعد، احمد صادق. تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.
ـــــ. تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
سعد الدين، ابراهيم [وآخرون]. صور المستقبل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.
سلام، محمد زغلول. الأدب في العصر المملوكي: الدولة الأولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
سلامة، اديب نجيب. تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢.
سلامة، جرجس. تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣.
سليمان، وليم. الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية. القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.].
سوريال، رياض. المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩. القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤.
سيد أحمد، رفعت. الدين والدولة والثورة. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥. (كتاب الهلال، ٤١)
سيد أحمد، نبيل عبد الحميد. النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٥٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
شاروبيم، ميخائيل بك. الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٨٩٨.
شكري، غالي. الثورة المضادة في مصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
ـــــ [وآخرون]. المسألة الطائفية في مصر. تقديم خالد محيى الدين. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
الشلق، احمد زكريا. حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

شنودة الثالث (البابا). اسرائيل في رأي المسيحية. القاهرة: مطبوعات نقابة الصحفيين، ١٩٦٦.
شينو، جان [وآخرون]. حول نمط الانتاج الآسيوي. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢.
صبحي، محمد خليل. تاريخ الحياة النيابية في مصر من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٩.
صفحة من تاريخ القبط. الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٥٤.
صفير، انطون. مجموعة القوانين واللوائح. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
ضاهر، مسعود. الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ ـ ١٨٦١. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١.
طرخان، ابراهيم علي. النظم الاقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.
عابدين، عبد المجيد نعمان. البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل. تحقيق عبد المجيد نعمان عابدين. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١.
عامر، فاطمة مصطفى. استضافة الجيوش الاسلامية اثناء الفتوحات الاسلامية. القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨.
العبادي، مصطفى. مصر من الاسكندر الأكبر الى الفتح العربي. القاهرة: مكتبة الانجلو ـ المصرية، ١٩٧٥.
عبدالله، اسماعيل صبري. كتابات سياسية، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٠. القاهرة: مطبوعات دار الكتاب، ١٩٧٢.
عبدالله، نبيه بيومي. تطور فكرة القومية العربية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
عبد الباري، اسماعيل حسن. الديموجرافيا الاجتماعية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
عبد الملك، أنور. نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ ـ ١٨٩٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
العدوي، ابراهيم احمد. مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية. القاهرة: مكتبة الانجلو ـ المصرية، ١٩٧٥.
عطا، زبيدة. الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين. القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨.
عطية، عزيز سوريال. العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية، ثقافية، صليبية. ترجمة فيليب صابر سيف. مراجعة أحمد خاكي. القاهرة: دار الثقافة المسيحية، [د. ت.].
عمر، احمد مختار. تاريخ اللغة العربية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.
عويس، سيد. الابداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١.

ـــــ الخلود في التراث الثقافي المصري. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
غريغوريوس (الأسقف). وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط. القاهرة: منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة والبحث العلمي، ١٩٧٥؛ ط ٢. لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٧؛ ط ٣. ١٩٧٩. (سلسلة المباحث المتصلة بالأسرة والشباب والمجتمع، ٦)
غيث، محمد عاطف. قاموس علم الاجتماع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.
فرانكفورت، هـ. [وآخرون]. ما قبل الفلسفة: الانسان في مغامرته الفكرية الأولى. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
الفقي، مصطفى. الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥.
الكاشف، سيدة اسماعيل. احمد بن طولون. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥. (سلسلة أعلام العرب، ٤٨)
ـــــ. عبد العزيز بن مروان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.]. (سلسلة أعلام العرب، ٧٠)
ـــــ. مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.
كامل مراد. حضارة مصر في العصر القبطي. القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.].
ـــــ. القبط في ركب الحضارة العالمية.
كلوت بك، انطوان بارثلامي. لمحة عامة الى مصر. تعريب محمود مسعود. مصر: مطبعة ابي الهول، [د. ت.]. ٢ ج؛ ط ٢. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.
كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ - ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي. ط ٢. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ١)
كوهين، م. دراسات لغوية في ضوء الماركسية. نقلها الى العربية ميشال عاصي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
كيرلس الرابع (البابا). مجموعة الخطب والمقالات التي قيلت في الذكرى المئوية الأولى لأبي الاصلاح. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦١.
كيلاني، سيد احمد. الأدب القبطي قديماً وحديثاً. القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٣.
اللجنة العليا المركزية لمدارس الأحد القبطية وجامعة الشباب بالكرازة المرقسية. المنهج العام للتدريس في مدارس الأحد. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣.
اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الافريقية الآسيوية. الوحدة الوطنية والتضامن القومي. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.

ما وراء خط النار. حلوان: منشورات بيت التكريس بحلوان، ١٩٦٧.
مابرو، روبرت. **الاقتصاد المصري، ١٩٥٢ - ١٩٧٢**. ترجمة صليب بطرس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.
ماجد، عبد المنعم. **نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه**. ط ٢. القاهرة: مكتبة الانجلو ـ المصرية، ١٩٧٣.
ماهر، سعاد. **الفن القبطي**. القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٧.
مجلس الكنائس العالمي من واقع تاريخه. تأليف نخبة من الباحثين الجامعيين. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٣.
محمد، محمد عوض. **الشعوب والسلالات الافريقية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٥. (سلسلة دراسات افريقية، ١)
محمود، حسن احمد. **حضارة مصر في العصر الطولوني**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
مركز الوثائق والبحوث التاريخية لمصر المعاصرة بالأهرام. **٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩**. القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٩.
مصر. الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء. **التعداد العام للسكان والاسكان: تعداد سكان الجمهورية ليلة ٢٢ - ٢٣ نوفمبر ١٩٧٦**. القاهرة: الجهاز، ١٩٧٨.
مصر. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. **المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠**. القاهرة: المركز، ١٩٨٥.
المصري، ايريس حبيب. **قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م**. الاسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٩.
مقالات بين السياسة والدين. برية شيهيت: دار مجلة مرقس، ١٩٧٧.
المقريزي، تقي الدين ابو العباس أحمد بن علي. **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].
منصور، سامي. **مذبحة لبنان الكبرى: حرب الاستنزاف العربية الجديدة**. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.
ميلاد، سلوى علي. **وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
نسيم، سليمان. **الأقباط والتعليم في مصر الحديثة**. القاهرة: منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافية القبطية والبحث العلمي، ١٩٨٣.
ـــــ. **تاريخ التربية القبطية**. القاهرة: دار الكرنك للنشر، [د. ت.].
ـــــ. **صياغة التعليم المصري الحديث: دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية، ١٩٢٣ - ١٩٥٢**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
نصر، مارلين. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢ - ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات والدلالة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١. (سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٢)

نصر، نصر الدين عبد الحميد. مصر وحركة الجامعة الاسلامية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
نظير، وليم. العادات المصرية بين الأمس واليوم. القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.].
هيرولد، كريستوفر ج. بونابرت في مصر. ترجمة فؤاد اندراوس. مراجعة محمد أحمد أنيس. القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.].
هيكل، محمد حسنين. خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات. ط ١٠. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥.
وافي، علي عبد الواحد. علم اللغة. ط ٧. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].
وحيدة، صبحي. في أصول المسألة المصرية. القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٧٤].
يحيى، جلال. مصر الحديثة، ١٥١٧ - ١٨٠٥. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.
يسين، السيد. تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.
يوحنا، منسى. كتاب تاريخ الكنيسة القبطية. ط ٢. القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩.
يوسف، مصطفى النحاس جبر. سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ - ١٩١٤. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

دوريات

ابراهيم، سعد الدين. «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الاقليات في العالم العربي.» قضايا عربية: السنة ٣، نيسان/ابريل - ايلول/سبتمبر ١٩٧٦. (عدد خاص عن الوحدة العربية)
أبو كاشف، عبد الله سليمان. «نحو بناء نموذج لمفهوم الهوية في العالم الثالث.» المنار: السنة ١، العدد ٨، آب/اغسطس ١٩٨٥.
«اجتماع المجمع المقدس للكرازة المرقسية.» مجلة الكرازة: ٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠.
«اجتماعيات.» الأهرام: ١٨/١/١٩٨٥.
«أحداث لبنان الدامية [١٩٧٥] على ضوء الرسائل المتبادلة بين بن جوريون وشاريت وساسون [١٩٥٤].» الطليعة: السنة ١٢، العدد ٣، آذار/مارس ١٩٧٦.
الأهرام: ٩/٩/١٩٧٥؛ ١٢/١٠/١٩٧٧، و ٤/٥/١٩٧٩.
«بيان من بطريركية الاقباط استنكاراً للهيئة القبطية.» الأهرام: ٢٦/٦/١٩٨١.
«تفجير قنبلة في كنيسة شبرا.» الاعتصام: السنة ٤٤، العدد ١٠، آب/اغسطس ١٩٨١.
«تقويم وامل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث.» مجلة مدارس الأحد: السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨، ايلول/سبتمبر - تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤.
توفيق، ايساك. «خدعة الكنيسة القبطية في القدس.» مجلة مدارس الأحد: السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨، ايلول/سبتمبر - تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤.
جبر، المعتز بالله. «دراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا،

كندا، استراليـا.» **دراسات سكـانية**: السنـة ٩، العدد ٦٣، تشرين الأول/اكتـوبر ـ كـانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢.
الجمهورية: ١٩٨١/٦/٢١.
جـودلير، مـوريس. «عمليات تشكيـل الدولـة.» ترجمـة ابراهيم الـبرلسي. **المجلة الـدوليـة للعلوم الاجتماعية**: السنة ١٢، العدد ٤٥، تشرين الأول/اكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨١.
حمـدي، صالـح بك. «تمحيص مـطالب الأقباط وإزالـة موجبـات الشقاق.» **الأخبـار (القـاهـرة)**: ١٩١١/٤/٣٠.
رمضان، حافظ. «العوامل الاجتماعية في الحركة الوطنية.» **المؤيد**: ١٩١١/٤/٢٩.
سمهـون، رفيق. «الريجـانية والـنزعة المحـافـظة العـدوانيـة والشرق الأوسط.» **مجلة قضـايـا السلم والاشتراكية**: تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦.
ـــــ. «العدوان الامريكي الأطلسي على لبنان.» **مجلة قضايا السلم والاشتراكية**: العدد ١، كانـون الثاني/يناير ١٩٨٤.
«سؤال وجواب: الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة أم عمل الدولة؟» **مجلة الكرازة**: ٢٥ نيسان/ابريل ١٩٨٠.
شنودة الثالث (البابا). «تهنئة البابا شنودة للرئيس السادات بمناسبـة بدء العـام الهجري.» **الأهـرام**: ١٩٧٧/١٢/١٤.
ـــــ. «تهنئـة للسيـد الـرئيس بمنـاسبـة بـدء الـدورة الـبرلمـانيـة الجـديـدة.» **مجلة الكـرازة**: ٢٩ حزيران/يونيو ١٩٧٩.
صبحي، جـورجي. «اسئلة وأجـوبـة.» **مجلة عـين شمس**: السنــة ٢، العـدد ٢، بـابـه ١٦١٨ قبطي/تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٠١ م.
ـــــ. «العـربية والقبـطية.» **مجلة عـين شمس**: السنة ٢، العـدد ٧، برمهـات ١٦١٨ قبطي/آذار (مارس) ١٩٠١ م.
«طلبـات الكنيسـة الانجيليـة من مجلس الكنـائس العــالمي.» **الهـدى**: السنــة ٦٨، العـدد ٨٢٠، ايار/مايو ١٩٦٨.
عبد الله، اسماعيل صبري. «الأمـة العربيـة: الحقيقة العلميـة في مواجهـة الغلط والخلط.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٨٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥.
عبد القدوس، محمد. «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحـة لأسباب الفتنـة الطائفيـة.» **الدعـوة**: السنة ٣١، العدد ٦٤، آب/اغسطس ١٩٨١.
عبد المسيح، يسي. «المكتبات والمخطوطـات القبطيـة.» **مجلة مدارس الأحـد**: السنة ١، العـدد ٧، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٤٧.
عبد الملاك، سعد. «حوار مع نيافة الأنبا غـريغوريـوس اسقف البحث العلمي والثقافـة القبطيـة.» **الشعب**: ١٩٨٥/٣/٥.
عشماوي، صالح. «نحو تـطبيق الشريعة الاسـلامية: مـاذا ينتظر رجـال القضاء؟» **الـدعوة**: السنـة ٣٠، العدد ٥٨، شباط/فبراير ١٩٨١.

عطية، عزيز سوريال. «كتاب الإلمام للنويري الاسكندراني: دراسة نقدية تحليلية.» **عالم الفكر**: السنة ١٤، العدد ٢، تموز/يوليو - أيلول/سبتمبر ١٩٨٣.

ـــــ. «الكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي.» **المجلة التاريخية المصرية**: السنة ٣، العدد ١، أيار/مايو ١٩٥٠.

فرج، عبد السلام. «الفريضة الغائبة.» **الأحرار**: ١٩٨٠/١٢/٢٤.

«في ظل الحوار السياسي القائم الآن: وضع الأقباط في تغيير الدستور وفي ظل حقوق الانسان والوحدة الوطنية.» **مجلة الكرازة**: ١٠ آب/اغسطس ١٩٧٩.

كينيهان، بيتر. «ماذا يكمن وراء النزاع؟» **مجلة قضايا السلم والاشتراكية**: العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٨٤.

لبيب، باهور. «على هامش اللغة القبطية.» **مجلة مدارس الأحد**: السنة ١، العدد ٥، آب/اغسطس ١٩٤٧.

لويس، برنارد. «النقابات الاسلامية.» ترجمة عبد العزيز الدوري. **الرسالة**: ٢٢ نيسان/ابريل ١٩٤٠.

مجلة الكرازة: ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩، و٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠.

مراد، مصطفى كامل. «الجماعات الاسلامية والأحزاب السياسية.» **الأحرار**: ١٩٨٥/٨/١٢.

مرسي، فؤاد. «تقييم أداء لسياسة الانفتاح الاقتصادي: سيطرة علاقات الانتاج الرأسمالية.» **الطليعة**: السنة ١١، العدد ١٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥.

مرقس، سمير. «تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي.» **مجلة مدارس الأحد**: السنة ٣٨، العددان ٩ - ١٠، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤.

مصر: ١٩٥٢/١/٢؛ ١٩٥٢/١/٣؛ ١٩٥٢/١/١٦؛ ١٩٥٢/١/١٩؛ ١٩٥٢/٢/١١؛ ١٩٥٢/٢/١٤، و١٩٥٢/٨/١٨.

«من الرائد العام الى أخوته في الأمة القبطية.» في: **نشرة غير دورية تصدرها اللجنة الصحفية بجماعة الأمة القبطية** (القاهرة): آذار/مارس ١٩٥٣. (عدد خاص بمناسبة مرور ستة أشهر على تأسيس الجماعة والمركز الرئيسي للجماعة)

مهنّا، محمد رشاد. «نصيحة مخلصة لأقباط مصر.» **الدعوة**: السنة ٣١، العدد ٦٤، آب/اغسطس ١٩٨١.

المؤيد: ١٩١١/٤/١١؛ ١٩١١/٤/٢٩، و١٩١١/٥/٤.

النجار، محمد رجب. «الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك.» **عالم الفكر**: السنة ١٢، العدد ٣، تشرين الأول/اكتوبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢.

هلودة، جمال مختار. «اصبحنا ٤٨ مليون نسمة.» **الجمهورية**: ١٩٨٥/١/٢٤.

«وثائق تاريخية عن الأحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الوطني الأهلي (١٨٧٩) حتى الاتحاد الاشتراكي العربي (١٩٦٥): المجموعة الأولى.» **الطليعة**: السنة ١، العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٦٥.

وصفي، مصطفى كمال. «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: الاتجاهات الاسلامية في القضاء المصري.» الدعوة: السنة ٣٠، العدد ٥٩، آذار/مارس ١٩٨١.
وطني: ١٩٨٥/١/٦.

أوراق

بحر، سميرة. «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني.» (اطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧).
خليل، سمير (الأب). «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم.» (القاهرة: المعهد الاكليريكي للأقباط الكاثوليك بالمعادي، ١٩٨٢). (غير منشور)
عبد الفضيل، محمود. «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: نظرة اجمالية نقدية.» (بحث اعدّ ضمن إطار مشروع المستقبلات العربية البديلة، القاهرة: منتدى العالم الثالث، ١٩٨٥). (غير منشور)
عزيز، داود (القس). «أقباط مصر بين الماضي والحاضر.» (مطبوع على الرونيو)
غالي، مريت بطرس. «الأقباط في مصر: تقرير مرفوع للمسئولين في الدولة وأحبائي من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملي.» (القاهرة، ١٩٧٩). (مطبوع على الرونيو)

ندوات

أبحاث الندوات الدولية لتاريخ القاهرة. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٠.
القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨١.
ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزمتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نيون (سويسرا)، ٢٢ - ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abercrombie, N., S. Hill and B.S. Turner. *The Penguin Dictionary of Sociology.* Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954.
Abu-Sahlieh, Sami Awad Al-Deeb. *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam.* Suisse: Editions universitaires Fribourq, 1979.
Allport, Gordon N. *The Nature of Prejudice.* 2nd. ed. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980.

Ammar, Abbas M. *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life.* Cairo: Société de géographie royale d'Egypte, 1944.

Atiya, A.S. *A History of Eastern Christianity.* London: Methuen, 1968.

Barrett, David B. (ed.). *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

Betts, Robert Brenton. *Christians in the Arab East: A Political Study.* Athens: Lycabettus Press, 1978.

Brezenski, Zbigniew. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era.* Madison, N.Y.: Penguin Books, [n.d.].

Capotori, Francesco. *Study on the Right of Persons Belonging to Ethnic, Religions and Cultural Minorities.* New York: United Nations, 1979.

Chabry, Laurant et Annie Chabry. *Politique et minorités au proche-orient: Les Raisons d'une explosion.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits. Texte éthiopien publié et traduit par M.H. Zotenberg. 1983.

Cromer, Evelyn Baring (Lord). *Earl of Modern Egypt.* London: Macmillan, 1908. 2vols.

Le Développement ethnoculturel des pays africains. Moscou: Académie des sciences sociales, 1984.

Dicey, Edward. *The Egypt of the Future.* London: Heinemann, 1907.

Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan, 1972. 8 vols.

The Encyclopaedia of Islam. Leyden: Brill, 1927.

Faris, Robert E.L. (ed.). *A Handbook of Modern Sociology.* Chicago, Ill.: Rand MacNally and Co., 1946.

Garcin, Jean-Claude. *Un Centre musulman de la haute Egypte médiévale: QŪS.* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.

Gardiner, Alan Henderson (Sir). *Egypt of the Pharaohs: An Introduction.* Oxford: Oxford University press, 1974.

Ghali, Ibrahim Amin. *Le Monde arabe et les juifs.* Paris: Cujas, 1972.

Gould, J. and W.L. Kolb. *A Dictionary of Social Sciences.* New York: Free Press, 1969.

Graffin et F. Nau. *Patrologia Orientalis.* Paris: Librairie de Paris, 1907.

Grand Larousse Encyclopédique. Paris: Larousse, 1968.

Grigulevich, I.R. and S.Y. Koslov. *Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems.* Moscow: Progress Publishers, 1977.

Groupe de recherches et d'études sur le proche orient. *L'Egypte d'aujourd'hui: Permanence et changements, 1805-1976.* Paris: Editions du Centre National de la recherche scientifique (CNRS), 1977.

Hinnels, John R. (ed.). *The Penguin Dictionary of* Religious. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1984.

Kamel, Mourad. *Coptic Egypt.* Cairo: Le Scribe égyptien, 1968.

Koslov, Victor. *La Nouvelle* critique. Paris: Editions sociales, 1974.

Leeder, S.H. *Modern Sons of the Pharaohs: A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt.* 1918.

Lewis, John. *Anthropology Made Simple.* London: W.H. Allen, 1978.

MacMichael, Harold Alfred. *A History of the Arabs in the Sudan and Some Account of the People Who Preceded Them and of the Tribes Inhabiting Darfur.* London: Cass; New York: Barnes and Noble, 1967. 2 vols.

Maspéro, Jean et Gaston Wiet. *Matériaux pour servir la géographie de l'Egypte.* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1919.

El-Masry, Iris H. *The Story of the Copts.* Cairo: Middle East Council of Churches, 1978.

Meinardus, Otto Friedrich. *Christian Egypt: Ancient and Modern.* 2nd. ed. Cairo: American University in Cairo Press, 1977.

———. *Christian Egypt: Faith and Life.* Cairo: American University in Cairo Press, 1970.

Mokhtar, G. (ed.). *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa.* Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981.

Moret, A. et G. Davie. *Des Clans aux émires.* Paris: Albin Michel, 1923.

Mosharrafa, Moustafa M. *Cultural Survey of Modern Egypt.* London; New York: Longmans; Green, 1945. 2 vols.

Parsons, Talcott [et al.] (eds.). *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory.* New York: Free Press of Glencoe, 1961. 2 vols.

Pike, Edgar Royston. *The Encyclopaedia of Religion and Religions.* London: Allen and Unwin, 1951.

Roncaglia, M. *Les Origines du christianisme en Egypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellenistique.* Beyrouth: Dar Al-Kalima, 1966.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York; London: Macmillan, Free Press, 1972.

Sobhi, G. *Gommon Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin.* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950.

Sorman, Guy. *La Révolution conservatice.* Paris: Fayard, 1983.

Susan, Jane Staffa. *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642-1850.* Leiden: Brill, 1977.

Torrey, Charles C. (ed.). *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Fūtūh Misr of Ibn Abd Al-Hakam.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930.

Trudgill, Peter. *Socio-Linguistics: An Introduction.* Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978.

Veronis, Speros (Jr.) (ed.). *Islam and Cultural Change in the Middle East.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Wakin, Edward A. *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts.* New York: William Morrow, 1963.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Translated, edited and with introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Worrel, William H. *A Study of Races in the Near East.* New York: Appleton and Co., 1927.

Worsfold, William Basil. *The Future of Egypt.* London: Collins Clear – Type Press, [n.d.].

Periodicals

The American Coptic Association. «Christians of Egypt: The Plight of Christians in Egypt.»

Facts on File: September 1979.
«Black Gold and Holy War.» *The Copts:* vol. 12, nos. 1-2, June 1985.
Bromley, Yulian. «The Object and Subject: Matter of Ethnography.» *Social Sciences* (Moscow): 1977.
The Copts: vol. 5, no.1, October 1978; vol. 6, nos. 1-2, March 1979; vol. 11, nos.3-4, December 1984, and vol. 12, nos. 1-2, June 1985.
Ibrahim, Fouad N. «Social and Economic Geographical Analysis of the Egyptian Copts.» *Coptologia* (Ontario, Canada): vol. 4, Summer 1983.
Karas, Shawky F. «The Dimension of the Conspiracy against Christians in Egypt: A Holocaust in Preparation.» *The Copts:* vol.6, nos. 1-2, March 1979.
Melnichuck, A. «Language as a Real Developing System.» *Social Sciences:* vol. 12, no. 2, 1981.
Sadek, A. Iskandar. «La Religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie au christianisme.» *Le Monde Copte:* no.9, 4ème trimestre 1980.
«Toward Apartheid in Egypt.» *The Copts:* vol. 7, nos. 1-2, March 1980.

Papers

The American Coptic Association. «The Second Anniversary of Massacring the Christians in Egypt, Collaboration between the Muslim Fundamentalists and the Egyptians Government.»
Watson, Charles Robert. «Report on the Visit of the Corresponding Secretary to Egypt and the Levant.» (Report for the Board and the Missionaries of the United Presbyterian Church of N.A. Philadelphia, 1912-1913).

Conferences, Meetings

Colloque internationale sur l'histoire du Caire, 27 mars – 5 avril 1969. Le Caire: Ministère de la culture, [1972].
The Middle East Studies Association Meeting, Washington, D.C., 6-9 November 1981.
Wahba, Mourad (ed.). *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation.* Cairo: Egyptian Bookshop, 1983.
Westermann, W.L. *On the Background of Coptism in Coptic Egypt.* Symposium held under the joint auspices of New York University and Brooklyn Museum, Feb. 15, 1941. New York: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1944.

فهرس

(ب)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

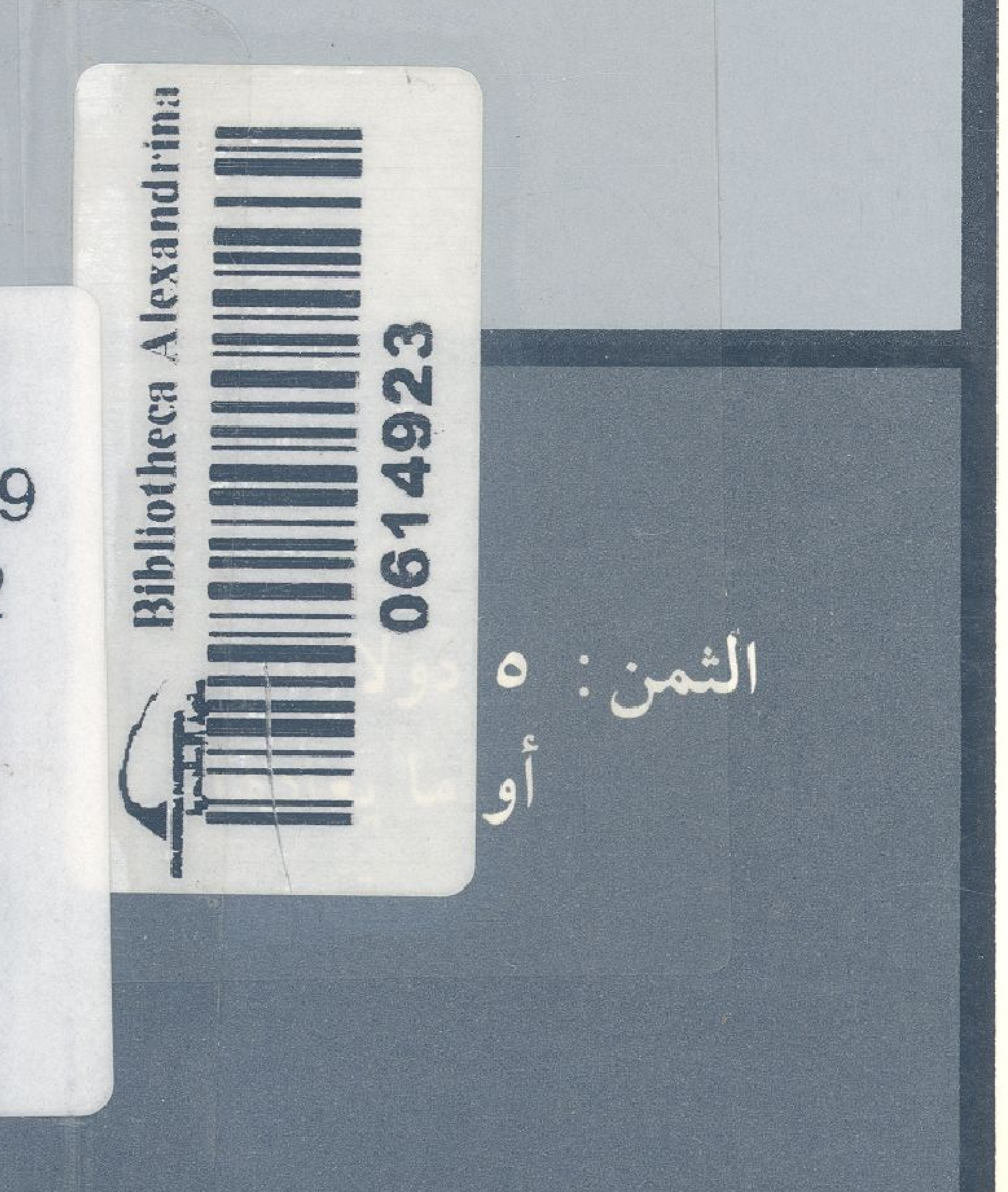
(هـ)

(و)

(ي)

ابوسيف يوسف

- ولد في مصر عام ١٩٢٢
- حصل على ليسانس الآداب عام ١٩٤٤
- كاتب صحفي منذ عام ١٩٤٥
- عمل سكرتير تحرير في مجلة **الفجر الجديد** (١٩٤٥ - ١٩٤٦)، ثم محرراً في صحف **البلاغ** - **صوت الأمة** - **الأهرام** - **روز اليوسف**، فمديراً لتحرير مجلة **الطليعة** (١٩٧٤ - ١٩٧٧)
- عمل خبيراً في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام، بين آب/اغسطس ١٩٧٧ وتموز/يوليو ١٩٧٩
- شغل منصب عضوية الأمانة المركزية لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، وعضوية هيئة تحرير كتّاب **الطليعة**، وعضوية المنظمة العربية لحقوق الانسان، وعضوية اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الافريقية الآسيوية.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» - شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠٢٢٣٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣